

В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике

Том 4 (книга 1)


OPERA
ETYMOLOGICA
ЗВУК И СМЫСЛ

В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2010

В. Н. Топоров

Том 4

Балтийские и славянские языки

Книга 1



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2010

УДК 811
ББК 81.2
Т 58

Изданис осуществлсно при финансовой поддсржкс
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проскт № 06-04-16071

Топоров В. Н.

Т 58 Исследования по этимологии и семантике. Т. 4: Балтийские и славянские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 416 с. — (Opera etymologica. Звук и смысл).

ISBN 978-5-9551-0388-4

Настоящий том состоит из двух книг и включает исследования по балтийским и славянским языкам с доисторических времен до наших дней. На основе сравнительно-исторического и этимологического анализа раскрывается широкая картина мифологических, религиозных и бытовых воззрений балтийских и славянских народов в их генетической связи с духовной культурой древних индоевропейцев. Много внимания уделяется межэтническим контактам балтов и славян друг с другом и с сопредельными народами. Ряд статей посвящен происхождению отдельных слов и выражений в древних и новых языках.

ББК 81.2



ОГЛАВЛЕНИЕ

Балто-славянские этимологии

БАЛТО-СЛАВЯНСКИЕ ЭТИМОЛОГИИ

ИЗ ИСТОРИИ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВЫХ СВЯЗЕЙ: *АНЧУ́ТКА*

В ряде предыдущих статей автору этих строк приходилось высказываться о характере и хронологии взаимоотношений балтийского и славянского языковых элементов, в частности, в тех областях, где балтийский этнический слой давно исчез или даже не засвидетельствован (строго говоря) исторически. К таким областям принадлежат, между прочим, обширные восточнославянские территории (прежде всего в их западной части). Поэтому, не повторяя сказанного раньше, в видах правильного понимания последующих рассуждений уместно подчеркнуть, что термин «балтийский» применительно к указанной территории (как, разумеется, и к некоторым другим — периферийным по отношению к области распространения современных балтийских языков) ни этнически, ни лингвистически не противопоставляется термину «славянский». Однако соотношение «балтийский» и «славянский» не теряет от этого свой смысл, но реализуется оно в иной перспективе — исторической и стадиально-типологической. Таким образом, оказывается целесообразным говорить, с одной стороны, о «Baltica» Подмосковья, а с другой — о «Slavica» Прибалтики. Не случайно, что в отношении ряда территорий (включая западную часть восточнославянских областей приблизительно по линии Псков — Тверь — Москва — Тула — Курск — Чернигов) для анализа одних и тех же фактов допустимо и оправданно обращение к двум перспективам — балтийской и славянской. Более того, теоретически и практически необходимо настаивать на том, что такие территории, применительно к которым используются толкования в духе обеих указанных перспектив, представляют собой ареалы, где происходила или даже до сих пор происходит (пусть затухая) дифференциация балтийского и славянского элементов или, говоря точнее, перерастание одного в другой, переосмысление балтийских языковых фактов

как славянских, конкретно — великорусских. Если сказанное верно, то лингвистическая ситуация, возникшая в бассейне Верхнего Днепра, в Подмосковье и в смежных частях бассейна Оки и, несомненно, существовавшая еще во второй половине 1-го тысячелетия нашей эры (и, видимо, кое-где удержавшаяся до более позднего времени), как раз и отражает то, что можно назвать локальным вариантом балто-славянского языкового единства, в котором уже были ощутимы тенденции к дифференциации — лингвистической и этнической. Хочется думать, что подобный вывод имеет отношение как к пониманию балто-славянской проблемы в существенно более раннюю эпоху, когда будущие носители славянской речи выделились из бесспорно балтийского этнического и лингвистического массива, так и к интерпретации тех актуальных процессов, которые имеют место и сейчас на территории Дзукии или Латгалии.

В связи с этими соображениями вопрос о балтизмах в русских говорах, ставший столь популярным в самые последние годы (ср. прежде всего исследования Ю. А. Лаучюте), может принять совершенно иной облик. Дело в том, что до сих пор балтизмы, как правило, рассматриваются как относительно позднее явление и во всяком случае вне проблемы этнической истории периферийных балтийских племен и их дальнейших трансформаций. А между тем типология балтизмов на восточнославянской территории такова, что, говоря о них, вовсе не обязательно предполагать обычную двучленную ситуацию — заимствуемое и заимствующее. Возможно, что такое соотношение лишь дань традиции, безусловно оправдывающей себя в несколько иных условиях, но в данном случае едва ли вполне применимой. Если бы за этим соотношением не стоял этнолингвистический переход (балтийский → славянский, конкретно: русский, белорусский и под.), то, может быть, балтизмы в восточнославянских диалектах и не рассматривались бы как заимствования по преимуществу. Во всяком случае здесь автор хотел бы привлечь внимание к возможности принципиально иного понимания восточнославянских балтизмов, а именно: в русских говорах балтизмы, строго говоря, не являются заимствованиями; здесь они у себя дома; они не нововведение, а архаизм; сами по себе они неподвижны относительно разных языковых комплексов, но вокруг этих уцелевших архаизмов балтийской речи языковая среда изменилась настолько радикально, что они из части материка превратились в островки и в силу этого стали восприниматься в совершенно ином топосе. Остается только добавить, что эти соображения находят поддержку не только в лингвистических, но и в археологических, исторических, фольклорно-мифологических, этнокультурных фактах, на основе которых уже сейчас можно говорить о формировании «здравого смысла», заставляющего именно так истолковывать проблему балтизмов в восточнославянских говорах.

* * *

Слово *анчу́тка*, немногочисленные его варианты и связанные с ним другие слова принадлежат к числу архаизмов балтийского происхождения (см. об этом ниже), вросших в восточнославянский диалектный словарь.

Само слова *анчу́тка* с относительно точной локализацией засвидетельствовано несколько десятков раз [1]: в Псковской губ., Тверской губ. (Корчевский уезд), Смоленской губ., Калужской губ. (в Мещовском и Тарусском уездах), в Тульской губ. (в частности, в Дубенском и Крапивненском уездах), Рязанской губ. (в Рязанском, Зарайском, Касимовском, Скопинском и Данковском уездах), Тамбовской губ. (в Борисоглебском, Кирсановском и Козловском уездах), Пензенской губ. (в частности, в Городищенском и Земетчинском уездах), Симбирской губ., Саратовской губ., Воронежской губ. (в Воронежском уезде), на Дону, в Орловской губ. (в Карачевском, Волховском, Севском, Троснянском уездах), Курской губ. (в Суджанском, Фатежском, Белгородском уездах), Сумской губ. (в Глуховском уезде), в Тверской губ. и Тифлисе — на юге, в Оренбургской губ., на Урале и в Тобольской губ. — на востоке. Словообразовательные варианты (включая и случаи искажений под влиянием народной этимологии) отмечены в Псковской губ. (*анчу́та*, *анчию́д*), в Калужской губ. (*анчу́т* Мосальский уезд), в Смоленской губ. (Смоленский и Дорогобужский уезды) и Калужской губ. (Жиздринский уезд) (*анчу́тик*), в Орловской губ. (*анчу́шка* Дмитровский уезд) [2]. О распространении этих слов см. подробнее с х е м у. Разумеется, этот перечень не полон и скорее отражает общие пределы существования этих слов, нежели лингво-географические детали. Тем не менее бросается в глаза, что, исключая явно поздние и в какой-то степени случайные примеры из русских говоров Кавказа, Урала и прилегающих к нему территорий, ареал распространения слова *анчу́тка* и его ближайших вариантов очерчивается линией Псков — Тверь — Рязань — Воронеж — Курск, к которой с востока и отчасти с юга примыкают области с отдельными анклавами, в которых отмечено указанное слово. Западную границу распространения слова *анчу́тка*, по имеющимся данным, можно провести по линии Псков — Смоленск — Севск.

Основной круг значений слова *анчу́тка* включает следующие семантические спецификации:

1. ʽЧерт', ʽбес', ʽнечистая сила' (ср. такие примеры, как: *В бане видели чертей, банных а н ч у т о к, к и к и м о р а м и что прозываются*; *Штоб тебя а н ч у т к а стрескал, ишь как напужал*; *А н ч у т к а тебя забери*; *Пойди-ка ночью в лес, там тебя а н ч у т к а схватит*; *Не ругайся на ночь, а н ч у т к а приснится*; *Допился до а н ч у т к о в*; *Вот погоди, а н ч у т к а придет, возьмет тебя*; *Ровно ему а н ч у т к и таскают* (= помогают); *А н ч у т к а ее*

знает; *Что же, те две а н ч у т к и не брыкаются*; *А н ч у т к а, кобель, гойник, всю рубашку изодрал*; *Эй, вы, а н ч у т к и, куда вас несет такую рань.* СРНГ I, 162—163; *Тип'éр' вот нъ удáвл'ин'ику ан'ч'ýтк'и катáйуццъ*; *Камý скалдýйут, в'ал'áт' лутавы́и хр'асты́ д'éлът', к камý ан'ч'ýткъ л'атáит', лутóвыи хр'асты́ пънав'éшъйут'. Он пр'ил'ат'и́т': У-у, скóра дъγадáлас'! Мы фс'é нъ з'амл'é ан'ч'ýтк'и ход'им, тóкъ раγóф н'ет.* Слов. Деул., 46; *Собралися в баню а н ч ý т и к и, мурмули и курдупики и говорят: «Ну-ка, мурмуль, паиграй, ну-ка, курдупики, — паскач!»...* Добров. Смол., 11; *Порешили, что это а н ч ý т к и над ними подыграли*[3]; *Им, а н ч и ю д а м, жаль.* Псковск. обл. слов. I, 66 и т. п.);

2. ʻнеряха', ʻгрязнуля' (*Ходит как а н ч ý т к а*; *Вымазался как а н ч ý т к а*; *Да ты погляди на себя, ты а н ч ý т к а*; *Вышел как а н ч ý т к а.* СРНГ I, 263);

3. ʻбедный, несчастный человек' (см. СРНГ I, 263);

4. ʻбаловень', ʻбаловник' (см. СРНГ I, 263);

5. бранное слово (*Ох, ан'и́ н'ил'уд'и́маи, скупы́и, ан'ч'ýтк'и, с'н'éγа камóк н'и выпрас'иш*; *А поп, ан'ч'ýткъ, н'а стал служы́т'*; *Майá кýр'ица у т'иб'á ап'áт' нъ сушы́л'и с'н'аслáс', во ан'ч'ýтка-тъ*; *Рыс' етъ ан'ч'ýткъ, γъвар'áт', л'уд'éй йес'т'* Слов. Деул., 46 и под.).

Именно эти значения указывают словари и некоторые другие работы (обычно этнографического характера), где упоминается об *анчутке*. Легко отметить, однако, что эти значения не что иное, как попытка описывающего определить и подытожить основные случаи словоупотребления этой лексемы. Действительно, указанные значения в принципе не противоречат описаниям *анчутки* и позволяют с большей или меньшей приближенностью понять соответствующие выражения. Тем не менее большинство постулируемых значений суть очень приблизительные контекстные варианты общего значения, которое в весьма сильной степени уже стерлось или даже вовсе утратилось. Не случайно, что приводимые выше значения 2—5 могут пониматься как единое отрицательное (иногда в относительно сильной степени, гораздо чаще — в более слабой — пренебрежительно-фамильярной, почти семейно-бытовой форме[4]) обозначение, выступающее именно как бранное или пренебрежительное слово. Значение 1 (ʻчерт', ʻнечистая сила') бесспорно в том смысле, что в соответствующих примерах анчутке приписываются те же предикаты, что и черту и некоторым другим видам нечисти. Вместе с тем само это значение слишком экстенсивно, чтобы довольствоваться им при попытке разрешения всех неясностей, связанных с происхождением слова *анчýтка*.

А между тем совершенно ясно, что слово *анчýтка*, балансирующее где-то на грани между сферами апеллятивности и имени собственного, обозначает представителя некоего к л а с с а существ, принадлежащих к нечисти,

или сам этот класс (отсюда — нередкое употребление этого слова именно во множественном числе: *допился до анчутков*; *анчутки катаются* и под.). Определить, какова специфика класса «анчуток» среди других категорий нечистой силы, — значит открыть путь к дальнейшим разысканиям в истории этого слова. К счастью, записан ряд выражений и определений, которые делают правдоподобным заключение о принадлежности *анчутки* (*анчуток*) к тому классу нечисти, который связан с водой и в то же время обладает способностью летать. Характерно, что связь с водой лучше всего сохранилась на периферии. На основании примеров, собранных в станицах Терской области, М. А. Караулов дает следующее определение: «*анчутка* — водяной, страшилище, живущее в реках и прудах; им пугают детей» [5]; другие, еще более несомненные примеры ср. ниже. В этой же связи уместно упомянуть два наиболее частых словосочетания, в которых участвует слово *анчу́тка* (кстати, смысл этих словосочетаний не всегда ясен и чаще всего весьма приблизителен и для самих информантов), — *анчу́тка беспя́тый* (*беспя́тая*) и *анчу́тка рогова́я* (*рога́стая*). Вот лишь некоторые из примеров: *Анчутка беспятый*, *анчутка беспалый.* СРНГ I, 262; *Анчута, сять ты лучче, беспятая*. Псковск. обл. слов. I, 66; *Анчутка беспятый*. Болх. Орл. [6], Максимов [7], Шейн [8] и т. п. (ср. рассказ Погосского «Анчутка беспятый») [9]; *Но́н’и ка мн’е пр’ишла́* [кошка], *ан’ч’у́тка ръγава́йа, мълако́ вы́л’ила…*; *Ан’ч’у́тка ръγава́йа, д’йа́въл акайа́ннай, л’а́зъиш ы л’а́зъиш нъ γаро́т… прал’и́к т’иб’е́ ръшшыб’и́* [курице]; *Вз’а́л’и каку́йу замы́ч’ку* [пить водку]! *Ан’ч’у́тк’и раγа́стыи!* [ругает сыновей]. Слов. Деул., 46; ср. *анчутка беспятый*, *рогатый*, *пралик… Максимов.* Указ. соч., 4 и др. К мотиву летанья анчутки ср. выше: *…х каму́ ан’ч’у́ткъ л’ата́ит’… Он пр’ил’ат’и́т…* и т. п. И, наконец, еще одно существенное уточнение: анчутка чаще всего представляется существом мужского пола (ср. согласовательную связь этого слова) и небольшого размера (ср. суффикс *-утка*, *-утик*, *-ушка* и отнесение слова — в ругательствах — к мелким животным: к кошке, курице и т. п. или к чертенятам и даже детям). В свете приведенных примеров правдоподобно предположение о териоморфности анчутки, конкретнее — о ее сходстве с водоплавающими птицами (‘вода’ и ‘летать’).

На этом этапе целесообразно обратиться к словам, которые этимологически, несомненно, связаны с *анчу́тка*, но по сравнению с *анчу́тка* сохраняют еще один элемент (*-бал-*, *-бил-*, *-бул-* и под.), который как раз и дает возможность для окончательного решения вопроса. Речь идет о словах русск. *анчи́бал*, *анчи́бил*, *анцы́ба́л*, *анцы́бу́л*, *анци́балка*; *анчи́болит*; укр. *анци́бол*, *анци́болит*, *анциболо́тник*, *анциболо́тський* и под. Эти слова — с более точной документацией — отмечаются довольно редко [10]. Тем не менее они отмечены в Псковской (Островский уезд), Владимирской (Переяславский уезд),

Орловской (Дмитровский, Карачевский, Кромский, Троснянский уезды), Курской (в частности, в Обоянском уезде) губерниях, неоднократно на Дону, наконец, на Украине, что отмечается целым рядом словарей как общего, так и диалектного характера (см. с х е м у). Словари, фиксирующие эти слова, с надежностью указывают значения 'болотный черт', 'водяной', 'дьявол', 'сатана'. Два последних значения несомненно индуцируются значениями таких слов, как русск. *анти́христ*, *анчи́христ*, *анши́христ* (СРНГ I, 262—263; Псковск. обл. слов., 166 и др.), укр. *анци́христ* (*Гринченко* I, 8 и др.) [11], которые, кстати, видимо, объясняют место ударения в *анчи́бал*, *анцы́бал* и под. Поэтому первоначальными значениями приходится, естественно, считать 'болотный черт', 'водяной', что и отражено в народно-этимологических образованиях типа *анци́-болот*, *анци-боло́тник*, оживляющих внутреннюю форму слова (ср. другие названия того же персонажа — русск. *боло́тник*, *ба́гник*, укр. *болотяни́к* 'черт, живущий на болоте' [12], не говоря о многочисленных параллелях из других традиций) [13]. И хотя из разных видов скрещения слова *анчу́тка* и слов типа *анти́христ* возникли многочисленные гибридные образования, многие из которых являются несомненными инновациями, сильно затемняющими старое положение вещей [14], укр. *анци́болот*, *анциболо́тник*, *анциболо́тський*, будучи сопоставленными с русск. *анчи́бал*, *анцы́бал* и т. п. — через *анчи́болит* (< **анчиболот*), приносят решающие доказательства в пользу предлагаемого ниже объяснения слова *анчу́тка* и в опровержение старой этимологии [15].

Формы типа *анци́болот*, *анциболо́тник*, несмотря на свое исключительное эвристическое значение, не выглядят как старые слова. Актуализируя более старый семантический компонент ('болото'), они, конечно, уступают в древности формам типа *анчи́бал*, *анцы́бал* и под. (**анчи-бол*), которые и были, собственно говоря, «исправлены» интерпретацией *-бал-* как части слова *болото*. В таком случае русск. *анчи́бал* точно соответствует лит. *ánčiabalis* 'утиное болото' (*bala, kur antys esti: Vanagas užpuolė a n t i s á n č i a b a l y j e.* Vrn.; *Buvau ánčiabalyje pažiūrėti a n č i ų.* Kb. см. LKŽ I, 131); ср. лит. *ántis* 'утка' (прусск. *antis*), *antùkas* (ср.: *Á n t y s čia, o a n t ù k a i sau po b a l ą turškia.* LKŽ I, 177), *antukýtis*, *añtikas* и под. и многочисленные примеры с *anč-* (см. ниже) — в связи с первым членом литовского сложного слова и лит. *balà* 'болото' (лтш. *bala* [16], прусск. названия *Balowe*, *Balyngen* и под.) — в связи со вторым членом. Таким образом, лит. *ánčiabalis*, входя в ряд других composita с первым членом *ančia-* (*ánčiaduobė*, *ánčiãgonis*, *ánčiagūžtis*, *ánčialovis*, *ančiãpalaikė*, *ánčiapautis*, *ančiasnāpis* и т. д. [17]), отличается от *анчи́бал* только тем, что обозначает м е с т о (с детерминативной связью между первым и вторым членами), тогда как *анчи́бал* обозначает л и ц о, связанное с этим местом ('тот, кто относится к утиному болоту', 'болотник' **ančiabalinis*,

**anči abalininkas*). В этом случае *анциболо́тник* точно воспроизводило бы семантические отношения в исходном сложном слове.

Развитию именно такого значения в *анчи́бал* не могло не способствовать и то, что некогда это слово сохраняло живые связи со словом *анчу́тка*, которое, представляя собой деминутив от первого члена слова *анчи́бал*, является как бы результатом семантического «стяжения» более полной структуры — *анчи́-бал* (при этом *-утка* могло совмещать в себе как значение уменьшительности, так и значение указания на «стяженность», ср. *путевое удостоверение* > *путевка* и под.). Само же слово *анчу́тка*, *анчу́та* и т. п. естественно соотносится с литовскими названиями утёнка, маленькой уточки — *ančiū̃tė*, *ančiùkas* (ср. *ančiõkas*. LKŽ I, 132). Своим суффиксом русск. *анч-у́тка* как бы суммирует представленные порознь словообразовательные возможности этого корня в литовском: *-ūt-* и *-uk-* > *-utk-*. Вместе с тем не исключено, что в определенных условиях *анчу́тка* могло восприниматься как двуязычное тавтологическое (ʻпереводимоеʼ — ʻпереводящееʼ) слово — *анч* & *утка*, т. е. ʻуткаʼ (лит.) & ʻуткаʼ (русск.). В свете указанного выше сопоставления объясняются и некоторые уже отмеченные характеристики анчутки — уменье летать, эпитеты *роговая*[18] и *беспятая*[19]. Вместе с тем эти же свойства присущи и черту, в частности водяному; ср. *р о г а т о с т ь* водяного в представлении жителей Смоленской губ.[20] и б е с п я т о с т ь черта, у которого пятки были откушены собаками, натравленными на него Богом (ср. рязанск. *беспя́тый* ʻчертʼ, укр. *безп'я́тий*, *безп'я́тко*, *Грицю безп'я́тий* и под.). В связи с балтийским происхождением *анчу́тка*, *анчи́бал* и под. можно вернуться к уже процитированному выше отрывку, записанному в Смоленской губ. (об Анчутике, Мурмуле и Курдупике). Все три персонажа, обозначающие разные виды нечисти, имеют имена балтийского происхождения. Об *Анчу́тике* см. выше. *Курду́пик*, конечно, не отделим от лит. *kurdùpelis* (ср. одинаковое положение ударения), но взятого не в его основном значении (ʻкартофельʼ)[21], а в специализированном, отмеченном в целом ряде литовских говоров, — ʻmažas, susitraukęs žmogus ar gyvulysʼ (ср.: *Šimo sūnus gal ir bus jau tokis k u r d ù p e l i s.* Lp.; *Šiemet tokie k u r d ù p e l i a i paršeliai teužaugo*. Up.; *Tokias k u r d ù p e l i u s mergas dantim sukapotų*. Lei., см. LKŽ, 944). К *Мурму́ль* ср. лит. *murmùlis*, *murmulỹs* ʻkas murmėdamas, neaiškiai kalbaʼ (Ср.: *Ką tas m u r m ù l i s čia murma?* Vl.; *Nemurmėk, m u r m ù l i!* Skr., см. LKŽ VIII, 429): от *murmulẽti*, *murmulióti*, *murmuliúoti* и под. (ср. вариант *burbuliúoti*, *burbulúoti* и под.)[22]. Обозначение нечистого (и водяного, в частности) по издаваемым им звукам (между прочим, от соприкосновения с водой) принадлежит к числу весьма распространенных способов описания[23]; то же относится и к уткам, как и ряду других птиц и животных[24]. Таким образом, за последовательностью *Анчу́тик*, *Мурму́ль*, *Курду́пик* стоит что-то вроде лит. **ančiū̃tė* (*ančiùkas*), **murmùlis* (*murmulỹs*), **kurdùpelis*.

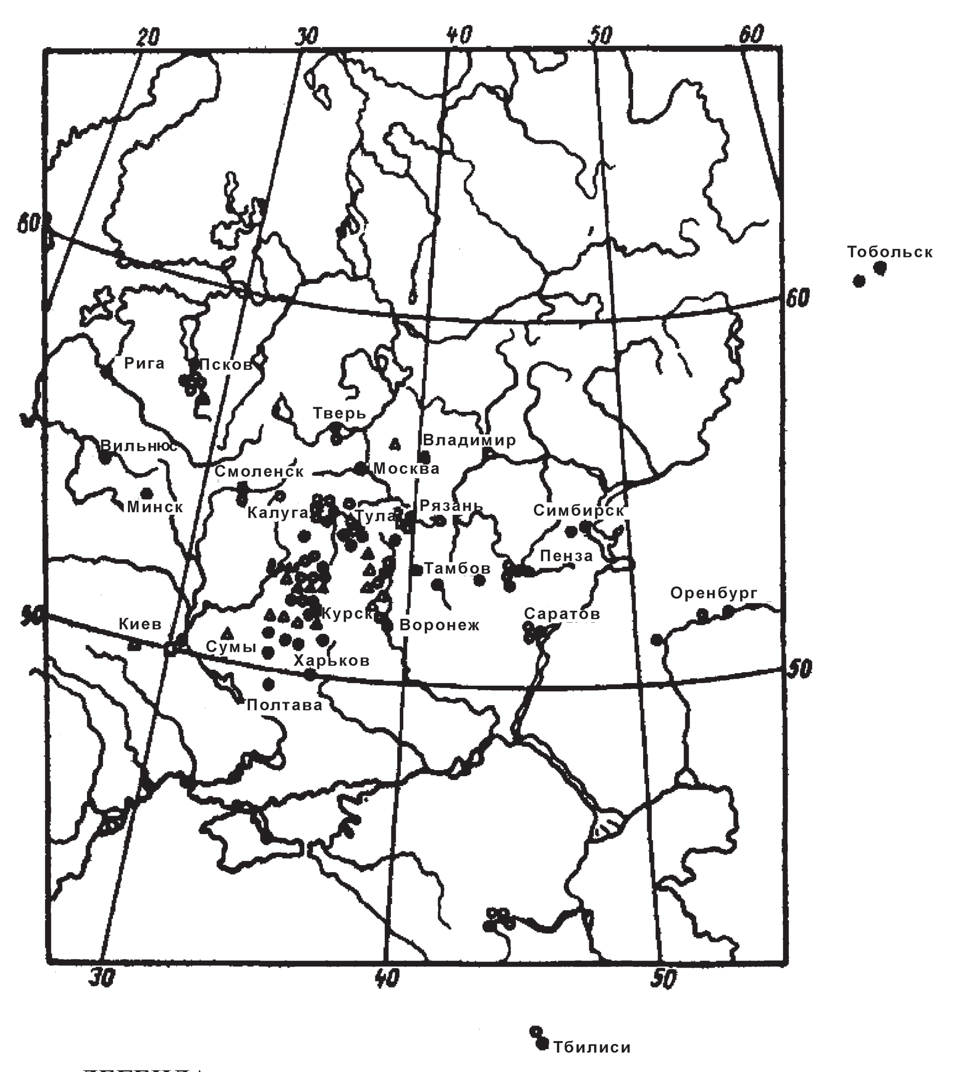
Приняв тезис о балтийском происхождении слова *анчу́тка* и под., нельзя не вернуться к вопросу о распространении этого слова на восточнославянских территориях. То, что это слово зафиксировано и там, где пока нет никаких оснований говорить о балтийском языковом слое (Тамбовская, Пензенская, Симбирская, Саратовская губернии), не должно смущать исследователя, поскольку существуют многочисленные примеры распространения бесспорных балтизмов именно в этих местах (а иногда — по преимуществу в этих). Более сложным может показаться вопрос, почему слово *анчу́тка* в западном направлении (на широтах Верхнего Днепра) доходит только до 33°—34° восточной долготы, т. е. не достигает фактически течения Днепра, и отсутствует, насколько можно судить по имеющимся данным, далее к западу, т. е. в западной половине Калужской, Орловской и Тверской губерний, в большей части Смоленской губернии, во всей Белоруссии, короче говоря, там, где балтийская речь держалась дольше и оставила по себе более многочисленные и очевидные следы. При этом следует заметить, что названия рек с корнем *Ant-*/*Anč-* хорошо известны как в этих районах (ср. лит. *Ánčia*, *Ánčiupis*, *Antýtupis* и т. п.[25]), так и далее к востоку (ср. *Уча*, п. п. Птичи, л. п. Припяти, из **Ančia* < **Ant-i̯a*[26]) вплоть до Подмосковья (ср. *Уча*, л. п. Клязьмы[27]), и, следовательно (хотя бы косвенно), свидетельствуют о наличии соответствующего апеллятива (*ántis*). Объяснение — по необходимости гипотетическое и основанное преимущественно на результатах исследования балтийской гидронимии на восточнославянских территориях — может состоять в следующем. Звуковой вид балтизмов (прежде всего гидронимических), как и особенности адаптации словообразовательных элементов (прежде всего суффиксов), существенно различен в Верхнем Поднепровье, с одной стороны, и к востоку от него, в Подмосковье, с другой стороны. Не вдаваясь в детали, многие из которых далеки от ясности, можно заметить, что правила фонетической адаптации в Верхнем Поднепровье более строги и унифицированны, чаще и лучше сохраняются форманты, причем некоторые из них далее к востоку уже не отмечаются, обширнее круг лексем, используемых в гидронимии и они находят более непосредственные параллели в современных балтийских языках. Фонетическая адаптация балтийских гидронимов в Подмосковье более многообразна и прихотлива, с гораздо большим числом исключений и вариантов; суффиксы гидронимов чаще всего заменяются наиболее подходящими русскими формантами; круг балтийских формантов и корней гораздо у́же; очевидно наличие финноязычных влияний. Естественно, что сейчас трудно дать удовлетворительное историческое объяснение этому различию; важнее, что оно несомненно. Возможно, что сюда же следует отнести и другое существенное различие, которому до сих пор не придавали должного значения. Речь идет о религиозно-мифологическом противопоставлении персо-

нажей, обозначаемых корнями **deiv-* и **vel-n-*, **vel-s-*, **vel-t-* и под. Если в балтийских областях и, видимо, по крайней мере отчасти, в примыкающих с востока восточнославянских областях первый корень использовался для обозначения положительного начала — Бога (ср. лит. *diẽvas*, лтш. *dievs*), а второй — для обозначения отрицательного начала, антагониста Бога, — черта (ср. лит. *vélnias*, лтш. *velns*), — то в восточнославянских областях (собственно на русских, преимущественно севернорусских территориях) положительное начало обозначалось через **vel-s-* (ср. *Велес*, *Волос*), а отрицательное — через **deiv-* (ср. *див*, *дивий* и под.). Иначе говоря, славяне, как и иранцы (ср. авест. *daēva*, совр. перс. *dēv* 'демон'), изменили старое индоевропейское значение корня **dei̯v-*, тогда как их соседи балты и индоарийцы сохранили его. В условиях такого размежевания в культурно-религиозной сфере (в другой работе будут приведены еще многие примеры, говорящие в пользу этого мнения) естественно предположить, что оно затронуло и область низовой (почти бытовой) мифологии. В таком случае русские продолжатели балт. **ančū̆t-*, **anč-* & **bal-*, не имевших никакого пейоративного оттенка, могли приобрести его (*анчýтка*, *анчи́бал*), при том, что оно не было перенесено на русск. *утка*. В областях, лежащих к западу, балтийское название утки, лишенное экспрессивного ореола, было вытеснено славянским (исключая гидронимию), что и объясняет — в конечном счете — отсутствие следов *анчутки* к западу от Верхнего Днепра [28] (интересно, что другой балтизм мифологического содержания *ла́ума* отмечен только в одной части Смоленской губ.).

Последнее, о чем остается сказать здесь, — причины, приведшие к тому, что название нечистой силы стало кодироваться через название утки. Выше уже указывалось, что и нечистая сила (особенно из разряда водяных), и утка в мифопоэтическом сознании описываются через ряд существенных общих атрибутов (рогатость, беспятость, характерные акусмы и под.). Особое значение имеет, конечно, тот факт, что и нечистый, и утка связаны с болотом (чему посвящены особые фольклорно-мифологические тексты) [29], а болото — вход в преисподнюю [30].

Наконец, еще более серьезное и, главное, непосредственное основание для соотнесения нечистого с уткой следует усматривать в их вхождении в одинаковую сюжетную схему. Эта схема рисует преследование героем своего противника или жертвы, при этом противник или жертва обладают способностью к превращениям. На высшем уровне, засвидетельствованном в мифологических преданиях, отчасти в сказках, герой воплощается в образе Бога-Громовержца (лит. *Perkū̃nas*, лтш. *Pērkons*), а противник — в образе черта (лит. *vélnias*, лтш. *velns*), который последовательно превращается в целый ряд живых существ и неодушевленных предметов, например, в кошку, собаку, ворона, дерево, камень [31]. Особенно интересно, что ч е р т в ряде случаев п р е в р а-

Схема распространения *анчутка* и под.



ЛЕГЕНДА:

● ***анчу́тка, анчу́т, анчию́д, анчу́тик, анчу́шка.***

△ ***анчи́бал, анчи́бил, анцы́ба́л, анцы́бу́л, анци́балка, анчи́болит;***
укр. анци́болот, анциболо́тник.

◘ ***укр. анти́пко, анти́пка, анти́пцьо, анти́пковый.***

(по опубликованным материалам).

щается в утку. Ср. *Griausmas muša kokį nečystą. Vieną kartą eina medžiotojas ir mato — koks antinas galvą įkišęs vandenin ir gaudo žuvis. Medžiotojas šovė vieną kartą, kitą — ir vis nenušauna. Pamislyjo, kad gali būti velnias, sukramtė nusimovęs sidabrinį žiedą, prisimušė šautuvą, kaip šovė ir nušovė... Ten būta velnio* (LTA, 1081/227) или еще: *Užėjo lietus*[32], *eidamas namo, medžiotojas pamatė ežere antį. Šovė keliskart, bet po kiekvieno šūvio antis rodė žmogui uodegą ir vėl sau plaukė. Supratęs, kad velnias, šovė sidabriniu pinigu. Ištraukęs iš vandens, pamatė, kad tai ne antis, bet katė* (*Mitt.* IV, H. 20, 173)[33]. На более низком уровне, отраженном в балладах, песнях, играх и т. п., герой — охотник, иногда охотник-жених, а тот, кого преследует он, — утка (девица, превратившаяся в утку, или утка, входящая в отношения параллелизма с девицей-невестой). При этом герой-охотник нередко оттесняется на периферию или даже отождествляется с субъектом текста, ср. *Ančių tupi trys pulkeliai, | Anti, anti, antele, | Antylėle, antyte, | Antytėle. | Kurią šausim mes antelę... | Tai tą šausim mes antelę...;* вместо девицы-утки иногда выступают молодцы, сыновья-утки[34], ср.: *Ant ežerėlio, | Ant to plačiojo, | Plaukė skrajojo | Trys antinėliai || Ne antinėliai | Tenai skrajojo, | Tai tėtušėlio | Trys sūnužėliai.* Многие сюжетные элементы этой схемы, дегенерируя, дали начало целому слою образов (часто орнаментально-изобразительного или даже орнаментально-звукового типа, ср.: *Unti, unti, untela, | Untela, untela, untytėla...* и под.). Тем не менее, в целом схема достаточно устойчива, включая и мотив превращения (*Vai kad pavirsčiau pilka antele, | Vai aš perplaukčiau jūras mareles*; ср. мотив дочерей-утиц Морского Царя или Водяного в русских сказках), и мотив поражения выстрелом жертвы (*Vienąsyk šovė... | Antrąsyk šovė... | O po trėčiojo | Paukšteliai krito, | Į ežerėlį, | Į vandenėlį...*)[35]. В частности, эта схема представлена в драматизованном виде в игре «*Medžiotojai*» или «*Ančių tupi trys pulkeliai*» (см. Lietuvių tautosaka V, 1011—1012. № 9604) — преследование охотниками уток[36].

Этот параллелизм Перкунаса и черта (> утка), с одной стороны, и охотника и утки, с другой стороны, и был, по-видимому, одним из главных оснований для отождествления черт = утка, которое косвенно предполагается и изложенной выше этимологией русск. *анчу́тка*. Сам же параллелизм персонажей и сюжетных схем, в которые они включены, на разных уровнях не только не должен вызывать удивления, но, напротив, может рассматриваться как одно из доказательств верности предлагаемых реконструкций, учитывая основоположные в этой области работы С. Викандера и Ж. Дюмезиля[37]. Собственно говоря, этого, видимо, и достаточно для обоснования предлагаемого здесь тезиса. Обращение к другим источникам[38] привело бы к близким

результатам, но путь был бы длиннее, а форма представления этих результатов менее убедительна [39].

Примечания

[1] Ср. прежде всего: Словарь русских народных говоров. I. М.—Л., 1965: 262—263 (далее — СРНГ); Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969: 46; *Даль* I[4], 49 (*анчутки*) и др.

[2] СРНГ I, 262, 263; *В. Н. Добровольский.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914: 11; Псковский областной словарь с историческими данными. I. Л., 1967: 66.

[3] *Д. Н. Садовников.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884, № 232 (ср. № 229).

[4] Интересно, что в ряде мест слово употребляется почти исключительно в языке женщин и детей, ср. СРНГ I, 262; ср. также: «Безобидное ругательство. Мифологический смысл утерян, Тифл., Михайлов, 1909» (СРНГ I, 263).

[5] *М. А. Караулов.* Говор станиц бывшего Моздокского полка Терского казачьего войска // РФВ. XLIII (1900): 86; ср. *Он же.* Материалы для этнографии Терской области. Говор гребенских казаков // ОРЯС. LXXI .7 (1902): 47: *анчу́тка* — водяной.

[6] *А. И. Сахаров.* Язык крестьян Ильинской волости Волховского уезда Орловской губ. // ОРЯС LXVIII. 5 (1900): 7.

[7] *С. В. Максимов.* Нечистая сила. Неведомая сила // Собр. соч. XVIII. СПб., 1912: 4.

[8] *П. В. Шейн.* К диалектологии великорусских наречий. Извлечения из Сборника сказок и преданий Самарского края, составленных и записанных Д. Н. Садовниковым. Варшава, 1899: 18.

[9] Характерен подзаголовок украинской сказки о музыканте и чертях, опубликованной М. Драгомановым (Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. № 19: 52) — Нечистые, куці «А н т и п к и б е з п' я т і».

[10] СРНГ I, 261—262; Псковск. обл. слов. I, 66; *Б. Д. Гринченко.* Словарь украинского языка. I. Киев, 1907: 8; *Он же.* Словник української мови. Київ, 1970: 53; *П. Г. Халанский.* Народные говоры Курской губернии // ОРЯС. LXXVI. 5 (1904): 18; *С. М. Кардашевский.* Курско-орловский словарь // Учен. зап. Моск. обл. педагогич. ин-та. XXXVI (1956): 195. Ср. случай использования слова *анцыбал* в белорусской антропонимии (*Анцы́балаў*), см. *М. В. Бірыла.* Беларуская антрапанімія. II. Мінск, 1969: 22.

[11] Ср. укр. *анцияш* 'антихрист' (при псковск. *анчию́д*), далее: *Антипко* 'черт, которому дверью отбиты пятки, отчего он хромает' (*А н т и́ п к о* [*хованець*] *викльовуссся з курячего зноска*; *Якого а н т и́ п к а кричиш*; ср. польск. диал. *Antypko* 'djabel', см. *J. Karłowicz.* Słownik gwar polskich. I. Kraków, 1900: 17), *Анти́пцьо*, то же, *анти́пковий* 'сделанный из антипки' (*Б. Д. Гринченко*, 18; Словн. укр. мови I, 50), ср. русск. *анцифер* для обозначения нечистой силы при блр. *Люцы́пыр*, он же *Анчи́пыр*.

[12] *П. П. Чубинский.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. I. СПб., 1872: 193.

[13] Связь черта с болотом, помимо многочисленных поверий и рассказов, отражена в большом количестве пословиц и поговорок. Ср. русск.: В тихом б о л о т е (омуте) ч е р т и водятся; Было бы б о л о т о, а ч е р т и будут; Не ходи при б о л о т е, ч о р т уши обколотит; Всякий ч о р т свое б о л о т о хвалит; Вольно ч о р т у на своем б о л о т е орать; Иной ворочает дома, как ч о р т в б о л о т е; Правит домом, как ч о р т б о л о т о м; И вылез бы ч о р т из б о л о т а…, да попа боится; Ходит ч о р т по мхам, по борам, по б о л о т а м; Навели на б е с а, как б е с на б о л о т о и т. д. — вплоть до парадоксальною утверждения *Гнилого б о л о т а и ч о р т боится.* См. *С. В. Максимов.* Указ. соч., 6 и сл. Ср. диалог: «Отчего ты, ч о р т, сидишь всегда в б о л о т е» — «Привык» и т. д.

[14] Ср. *анцибу́рничать* ʻнести вздорʼ (*Поўна табе анцыбурничивать*); *анцыбу́ры* ʻлишние остротыʼ, ʻпустые разговорыʼ (*Панёс свае анцыбуры*). См. *В. Н. Добровольский.* Смол. обл. слов., 11.

[15] *Д. К. Зеленин.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. IX. Ленинград, 1990: 96, 102 (ср. также *Б. А. Успенский.* Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971: 487): *анчутка* из *Антип*, *Онисифор* и под. в силу табуистических соображений. Ср. также *В. А. Меркулова.* Народные названия растений. II // Этимология 1970. М., 1972: 197. Неверно (**арциболотник*) — *J. B. Rudnycʼkyj.* An Etymological Dictionary of the Ucrainian Language. Pt. I. Winnipeg, 1966, s. v. *анцибол* и под. (ср. возражения: *Р. В. Кравчук* // ВЯ. 4: 121—122; об этимологии укр. *Анти́пко* проницательно писал еще И. Франко). Также едва ли могут быть надежными попытки связать слово *анчу́тка* с табуистическим обозначением оленя у вогулов (*antin* ʻоленьʼ, собственно ʻрогатыйʼ, как параллель ср. венг. *szarvas*); об этой группе слов ср. *L. Hegedüs.* Beiträge zum Problem dea sprachlichen Tabu und der Namenmagie // Orbis. VII (1958): 81. Впрочем, некоторые финно-угорские факты могут иметь отношение к рассматриваемой теме. Так, нельзя исключать, что с указанными словами как-то связано коми-зырянск. *антус* ʻчертʼ, ʻбесʼ, употребляющееся часто как укор за неряшливость (ср. *анчутка* ʻнеряхаʼ и ʻбесʼ). К этимологии (*антус* из русск. *антихрист*?) см. *В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970: 32.

[16] Ср. в соответствии с выражением *черт знает* лит. *balàžin* с тем же значением или *пошел к черту! — пошел в болото!* и под.

[17] Ср. также *ančiáuti*, *ančiãvimas* и т. п. О том, что сложения с этим корнем довольно обычны, свидетельствуют и данные других индоевропейских языков, ср. др.-в.-нем. *antrahho*, совр. нем. *Enterich* (ко второму члену ср. англ. *drake* ʻселезеньʼ), др.-греч. *νησσο-φόνος* (аттич. *νηττο-φόνος*), название орла, истребляющего уток, и т. д.

[18] В загадках об утке и/или гусе неоднократно упоминается р о г (= клюв), ср.: *…Лопатами ходит, а р о г а м и ест*; *…р о ж к о м воду пьет* и т. п. См. Загадки. Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968: 43; ср. лит. *Lopa eina, r a g u ėda, trumpi rūbai*; *Ant lentukių vaikščioja, r a g u žolę ėda…* Lietuvių tautosaka. V [Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai]. Vilnius, 1968: 525 (о гусе) и др.

[19] Беспятость как причина характерной походки утки приводится в многочисленных описаниях её особенностей.

[20] *С. В. Максимов.* Указ. соч., 106.

[21] Ср. еще лит. *kurdòplė*, *kartùpelis*, лтш. *kar̃tupęlãjs*, *kar̃tupelis* и т. п. Подробнее о различных формах см. *M. Niedermann* // Wörter und Sachen. VIII. 1923: 40 ff.

[22] Интересно использование корня *būb-* как для обозначения определенных акустических эффектов (ср. *bubẽti*, *bubénti*, *būbti* и т. п., в частности, с суффиксами *-telėti*, *-terėti*), так и специально в связи с нечистой силой, включая водяного; ср.: *Neik artie pri prūdelio — būbis įtrauks.* Vkš.; *Lieknuose bubiai ir vėlės tankiai šmaižiusios.* S. Dauk.; *Neik ten, bùbis pagaus!* Grg. и т. д. LKŽ I, 1111; ср. также *bùbas* (*Pasakos dar mini bubus arba baubus, kuriais mažus vaikus gąsdina*). LT II, 560, с одной стороны; *Bubena ir bubena, kaip bùbas.* Ds, с другой стороны; и как обозначение небольшой округлой вещи, с третьей стороны; см. LKŽ I, 1108); *bubùlis* (*...nors motinos grasydavo, kad neitume, nes bubulis įtrauksiąs*). LKŽ I, 1114; ср. *bubãlis* (ąžuole gyvenantis gyvulių bei piemenų globėjas). LKŽ I, 1108; *bùburas*, *bùbaras* и т. п. Учитывая теснейшую связь водяного с пчеловодством (потопление первого роя, просьба к водяному об успешном размножении пчел и т. д.), к этой же группе слов нужно отнести и лит. *Bùbilas* (ср. также *bubilys*), ст.-лит. *Bubilos* как названия бога пчел и меда. Характерно, что у М. Стрыйковского *Bubilos* следует сразу за *Upinis Dewas*. См. *W. Mannhardt.* Letto-Preußische Götterlehre. Rīgā, 1936: 331, 340, 376 и др. О *bùbas*, *bùbis*, *bubùlis* и т. п. в связи с лтш. *ūdens velns*, *ūdens vecis*, *ūdens dievs* (ср. у Лангия 1685 г.: *Uhden'-welns*) *A. Johansson* (см. ниже). Ср. также лтш. *purvu kung'i* или *rector paludis* в сообщении иезуитского патера Theophilius'а Kwek'а, относящемся к началу XVIII века.

[23] Ср. «Zuweilen... schnattert er (scil. болотник) wie eine Ente», *A. Johansson.* Der Wassergeist und der Sumpfgeist. Untersuchungen volkstümlicher Glaubensvorstellungen bei den Völkern des ostbaltischen Baumes und bei den Ostslaven // Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion. VIII. Stockholm, 1968 : 91; ср.: *Водяной крякает по-утиному... Н. Я. Никифоровский.* Указ. соч., 77.

[24] Ср. напр., Lietuvių tautosaka. V [Garsų pamėgdžiojimai. Paukščiai. *Antis*], 707—708; TD VI (1939): 249 и др.

[25] LUEV, 6.

[26] *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. Москва, 1962: 211. К. Буга относит сюда же и лтш. *Auce* (см. *K. Būga* // TŽ I (1923): 39).

[27] Ср. статью автора: «Baltica» Подмосковья // Балто-славянский сборник. М., 1972.

[28] Интересно, однако, что утка и в балтийской традиции играла известную ритуально-мифологическую роль. Помимо ряда свидетельств, почерпнутых из обрядов, суеверий и фольклора, ср. обычай выпекания пирожков в виде утки, т. наз. *ančiū̃tė* (ср. LKŽ I, 132), что находит параллели и в восточнославянской традиции.

[29] *A. Johansson.* Op. cit.; *Idem.* Der Sumpf im lettischen und weißrussischen Zauberwesen // ScSl XI (1965): 255—262; *Idem.* Der Wassergeist bei Balten und Slaven // ABSl (1965): 27—52; *Idem.* Der Sumpfgeist im ostbaltischen Raum und bei den Ostslaven // Zeitschrift für Ethnologie. XCI (1966) (учитывая, что *анчу́тка* во многих случаях выступает

и как некий дух, действующий в пределах д в о р а и д о м а, следует обратить внимание еще на одну работу того же автора — Der Schirmherr der Hofes im Volksglauben der Letten. Studien über Orts-, Hof- und Hausgeister // Stockholm Studies in Comparative Religion. V. Stockholm, 1964); из старых работ ср.: *Н. Я. Никифоровский.* Нечистики // Виленский Временник. II. Вильна, 1907: 3—103; *U. Holmberg.* Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker // MSFOu XXXII (1913) и др. Наконец, из последних работ, важных в теоретическом отношении в связи с рассматриваемой здесь темой, см.: *Å. Hultkrantz* (ed.). The Supernatural Owners of Nature. Nordic Symposion on the Religious Conceptions of Ruling Spirits (*genii loci*, *genii speciei*) and Allied Concepts // Stockholm Studies in Comparative Religion. I. Stockholm, 1961.

[30] *K. Straubergs.* Zur Jenseitstopographie // Arv XIII. 1957, 84 ff., а также: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. IV: 186 ff.; VIII: 603 и др. (ср. также старые работы И. Басанавичюса, Л. Адамовича, В. Добровольского, Д. Зеленина и др.).

[31] *J. Balys.* Griaustinis ir velnias Baltoskandijos kraštų tautosakoje // TD VI (1939): 3—236; *Idem.* Perkūnas lietuvių liaudin tikėjimuose // TD III (1937): 149—238.

[32] Как у балтийских народов, так и у славянских (не говоря о более отдаленных параллелях), многие особенности поведения утки предвещают плохую погоду, дождь, грозу, т. е. именно те условия, которые всегда сопровождают мифологический поединок Бога грома и его противника. Ср. латышские приметы: *Ja pīles mazgājas, tad būs l i e t u s*; *L i e t u s gaidāms, kad pīles un citi ūdens putni ūdeni peŗas*; *Ja pīles plivina spārnus un skrien spārnos, tad drīz būs l i e t u s*; *Ja pīles stipri brēc, tad gaidāms l i e t u s*; *Jo peiles pa yudini ar spuornim pleickuojas* (*dauzuos*), *tad byus l e i t s*; *Ja pīles bāž galvu zem ūdens, tad sagaidāms l i e t u s*; *Kad pīle bļaun, tad būs s l i k t s l a i k s*; *Ja pīles lien zem ūdens, tad būs p ē r k o n s un l i e l s l i e t u s*; *Kod peilis pa yudini suoks pāonckuotis un kligt, itei pizīmēj, ka byus vysu dinu l e l s p ā r k i u n s, bez l e i t a*; *Kad mājas pīles ceļas spārnos un taisās laisties, tad būs v ē j a i n i s l a i k s*; *Kad pīles mazgājas un brēc, tad gaidāms l i e t u s, ja viņas klusas un mierigas, tad pērkons* и т. п. См. Latviešu tautas ticējumi. Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. III. Rīgā, 1940. № 24186—24209, 1462—1463.

[33] *J. Balys* // TD VI (1939): 63—64.

[34] Иногда вместо утки выступает в сходных схемах селезень, ср.: *Jūs raibi gaigalėliai… Oi pasinerkit in dunojėlį, Išimkit vainikėlį… Pašaus mus, gaigalėlius…* и под.

[35] Ср. отчасти и другую игру «*Antelė*», близкую к танцу (см. Lietuvių tautosaka. V: 1028—1029, № 9623), в связи с чем сто́ит вспомнить т. наз. «утиный танец», миметический танец, сохраняющий еще следы связи с ритуалом (ср., в частности, изображение утиной п о х о д к и, умножения уток и т. п.). Секуляризованный вариант утиной походки представлен в *boogie-wogie*.

[36] Ср. *Не би маих утинятачак, | Маи утинятки | Тебе шкоды не делают…* при исполнении русальских обрядов в Петров день; *Д. К. Зеленин.* Очерки русской мифологии. I. Петербург, 1916: 276—277 и др.

[37] *S. Wikander.* Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar // Religion och Bibel. VI. 1947: 27—39; *Idem.* Sur le fond commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde // La Nouvelle Clio. VII. 1950: 310—329; *Idem.* Karṇa et les Pāṇḍava // Orientalia Suecana. III. 1954: 60—66 (= Mélanges H. S. Nyberg); *G. Dumézil.* Mythe et époрee. I. Paris, 1968, особенно p. 53—102; *Idem.* Heur et malheur du guerrièr. Aspects mythiques de la fonction guerrièrs chez les Indo-Européens. Paris, 1969.

[38] Ср. каталоги сказочных мотивов для латышского (*A. Medne.* Latviešu dzivnieku pasakas. Rīgā, 1940), литовского (*J. Balys.* Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas // TD II), русского (*Н. П. Андреев.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Ленинград, 1929), белорусского (*Л. Г. Бараг.* Русские, белорусские и украинские сказки о животных в сравнительном освещении // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969: 167—240; *Он же.* Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок (систематический указатель // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1971: 182—235), а также работы, касающиеся роли утки (иногда и гуся) в символике, мифологии и фольклоре, см. Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legends. I. New York, 1949: 329—330; *G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. I. New York, 1962: 474—475, 676—677; общие индексы сказочных мотивов Аарне и Томпсона и др. Следует заметить, что символическая роль утки в снах (обман, неприятность) в известной степени сопоставима с отрицательным значением анчутки (ср.: *Не ругайся на ночь, анчутка приснится*).

[39] Здесь не рассматривается космогонический аспект поединка Бога и его противника, хотя роль утки, гагары и т. п. в мифе творения хорошо известна; ср. индексы Аарне и Томпсона, а также *M. Eliade.* Le diable et le bon dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine // *M. Eliade.* De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et la folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Paris, 1970; ср. особенно стр. 86 и сл. (Variantes polonaises, baltiques, mordvines). Также не рассматривается близкий генетически мотив у т к а и с м е р т ь (*моя смерть далече: на море — остров, на острове дуб... в у т к е — яйцо, а в яйце моя с м е р т ь...* и под. в сказках о Кащее Бессмертном).

1973

БАЛТО-СЛАВ. **_*KARV-_** И **_*DEIV- & *KARV-_**

В плане ареальной лингвистики и позднеиндоевропейской диалектологии теоретически более ценными нужно считать те явления, которые апеллируют к разнообразию, дифференцированности, уклонению от общих или, по крайней мере, наиболее распространенных образцов, т. е. к тому состоянию, которое позволяет с наибольшей надеждой на успех ставить вопрос о языковых реконструкциях. Ниже рассматриваются два примера из балтийских и славянских языков, объединенные некоей общей лексемой (в одном случае именно она составляет цель реконструкции, в другом она является лишь поводом и отправной точкой для реконструкции более архаичной семантики другой лексемы) и отвечающие указанным выше условиям лингвистической неоднородности данного ареала.

Как известно, балтийские языки различаются между собой в том отношении, как в них обозначается корова: лит. *kárvė* (ср. *jáutis* ʽбык'), лтш. *govs* (ср. *bullis* ʽбык'), прусск. *klente* (Эльб. слов. 673; Грунау 4: *clynth*, но *curwis* ʽбык', Acc. Sg. *kurwan*, см. Эльб. слов. 672; Энхир. 55, 34). Единственная точка схождения — лит. *kárvė* при прусск. *curwis* [1] (ср. гомогенность славянского ареала в отношении **karv-*). Тем не менее есть основания говорить о наличии корня **karv-* как в латышском, так и в прусском и, следовательно, о реконструкции общебалт. **karv-*. Речь идет о таких топонимах, как, напр., лтш. *Kar̃va*, *Karvis*, *Kòrva*, *Karvišķe*, *Kàrvenes-leja*, *Karviņš* и др. [2] Правда, К. Буга в свое время связывал эти названия с финск. *karva* ʽволосы', ʽшерсть' (ср. и топонимы типа финск. *Karva*, *Karvola*, *Karvonen*, *Karvila* и т. д., что, конечно, делает возможным в принципе наличие в латышской топонимии элемента *Karv-* прибалтийско-финского происхождения) [3]. Однако в целом эта точка зрения не кажется наиболее правдоподобной. Во всяком случае словообразовательные модели латышских топонимов на *Karv-,* хорошо соответст-

вующие литовским примерам (и, как будет видно далее, прусским), делают практически очевидным положение об исконно балтийском характере латышских примеров.

Еще более сильные аргументы могут быть извлечены из данных прусской топонимии, хотя они подлежат предварительному анализу. Элемент *Karv-* и его варианты представлены в довольно значительном числе названий. Ср. прусск. *Karwen*, 1419; *Carwan*, 1423, позже — нем. *Carben*; *Karwan*, 1449, *Carwen*, 1452, позже — нем. *Carben*; *Carwis*, 1411—1419, *Carwomcholmike*, 1288; *Pocarwe*, 1290, *Pokarwis*, 1316, *Pocarben*, 1419, *Packarwen*, 1436, позже — нем. *Pokarben* (ср. *Po-carwis*. Dusburg, *Po-karwen*. Hennenberg); вероятно, сюда же и: *Corwingyne*, 1394 (лес около *Karwinden*. Kr. Pr.-Eylau); *Korwelaucken*, 1370—1372, *Korwellawcken*, 1419, *Korbelawken*, ок. 1420, позже — нем. *Korblack*; *Corwedompne*, 1419, *Corwedumpne*, 1423, *Cordomnaw*, 1507, позже — нем. *Cordommen* [4]). На основании этих примеров восстанавливаются словообразовательные типы **karv-is*, **karv-en-* (*in-*), **karv-ing-*, **karv-ind-* (?), **po-karv-*, **karv-* & **kalm-* (**kolm-*) (?), **karv-* & **lauk-*, **karv-* & **dumpn* (?). Правда, некоторые примеры дают повод для отнесения их (с известным вероятием) к другой лексеме, впрочем, остающейся неясной. Как известно, в орденские времена словами *karwan*, *karben*, *karbis*, *karbs* обозначался «das Vorwerk neben dem Amthause eines Gebietigers, welches als Rüsthaus oder Schirrkammer diente, worin Alles, was zur Kriegsausrüstung und zum Betriebe der Ackerwirtschaft gehörte, aufbewahrt wurde, wie Pferde, Reitzeug, Waffen, Wagen, Ackergeräthe usw.» [5] В 1405 г. большое количество принадлежавшего Ордену зерна, хранившегося в таких «Karbenshöfen» под Мариенбургом, было уничтожено пожаром (Grunau Chron. 14, cap. 3; Hennenberg Ercler., 268). Сохранилось и название должности смотрителя *karwan'a* — *magister karuani* (Mon. Hist. Warm. 1, 183, 377; Cod. dipl. Pruss. 5, 22), *magister karuanarum* (Mon. Hist. Warm. 1, 378), нем. *karuanshere*, *karwanshere* («Altpreuß. Monatsschrift» 9, 1872, 325, 328), позже — *Karbsherr*, *Karbesherr*, *Karbisherr*. Это должностное лицо обладало местом и правом голоса в городском собрании. Элемент *karwan* входит составной частью и в ряд названий смешанного прусско-немецкого происхождения, ср. *Karwen-hof*, *Karwen-bruch*, *Karwen-stut* («d. h. das Gestüt auf dem *karwan*, die Ackerpferde» [6]). Как бы ни объяснять *karwan* орденских документов, совершенно очевидно, что свести всю прусскую топонимию на *Karv-* (особенно без элемента *-n-* или даже с ним в случаях *-ing-*, *-ind-*) к этой лексеме совершенно невозможно, если только не прибегать к насилию над материалом. На этом этапе уместно обратиться к топонимическим свидетельствам двух соседних ареалов — к востоку (литовская территория) и к югу и даже западу от Вислы (польско-кашубские земли). В обоих случаях прусские топонимы на *Karv-*

получают интенсивное продолжение. Ср. лит. *Kar̃vė*, *Karvỹs*, *Karvìnė*, *Kárvinė*, *Karvẽliškis*, *Karvelio upẽlis*, *Karvélninkas*, *Karvélpis*, *Karvẽlupis*, *Karvõšilo upẽlis*, *Karvedà*, *Karvãklonis*[7]; *Karvỹs*, *Karvẽliai*, *Karvẽliškės*, *Karvelìškis*, *Karvẽliškis*, *Karvelìškiai*, *Karvélninkai*, *Pakarvinẽ* и др.[8] Не менее интересны и даже более многочисленны примеры с польских территорий. Ср. мазурск. *Karw* (przy wsi *Karwiu*), *Karwer See*, *Grosskarwen*; *Karwer Loch*, *Podkaretz See*, *Podkarwiec*, *Podkarjec*; *Karwiek See*, *Karwik*, *Kárnjik* (na poł.-zach. od wsi *Karwia*); *Korweck See*, *Karwek*, *Korwek*; *Karwick Brücke*, *Karwicki Most*, *Kjaricki* (na wsch. od wsi *Karwiska*); *Karwiker Bruchsee* (na poł. od wsi *Karwika*); *Karwickie Lasy*, *Kurjańskie Lasy* (na półn. i na poł. od wsi *Karwicy* czyli *Kurwi*[9]); *Kurier Forst*, *Kurwiener Forst*, *Forst Kurwien* (= *Karwickie Lasy*); *Kleiner Carw See*, *Kleinkarwen*, *Karw Mały*, *Mały Karj* (na półn. od wsi *Karwia*); *Karwatzki*, *Kierweczek*, *Kerwen See*, *Karwan*, *Karwen*, *Freicheit*[10]; сев.-зап. польск. *Karw* (*Carw See*, *Karw/er/ See*), *Karw* (*Karwitzer Mühle*), *Karwi Bród* (*Kuhstall*), *Karwi Ostrów* (*Kuhbruch*), *Karwia Głębia* (*Korf Glamm*), *Karwia łąka* (*Haarwiese*)[11], *Karwia Struga* (*Bullen Bach*), *Karwia Struga* (*Kälber Bach*), *Karwiany* (*Karben*, *Karawane*), *Karwica*, *Karwica* (*Kurwien*), *Karwice* (*Karwitz*), *Karwickie Bory* (*Karwitzer Heide*), *Karwiczki* (*Neu Karwitz*), *Karwie* (*Carwy See*), *Karwie* (*Karwen*), *Karwie* (*Ochsenberg*), *Karwie łęgi* (*Kuhbruch*), *Karwiec* (*Heerdeberg*), *Karwik*, *Karwin* (*Hammer*), *Karwin* (*Hammerheide*), *Karwina* (*Kuhbrücken Berg*), *Karwiniec* (*Langenhof*), *Karwiny* (*Karwinden*), *Karwity* (*Karwitten*), *Karwno* (*Karwen*), *Karwowo*, *Karwówko* (*Karow*)[12]; *Karwac* (*Karwacz*, *Garwacz*, *Karwacki*), *Karwosiek*(*i*), *Karwosiaki*, *Karwowo* (*Caruouo*, 1400, *Carwowo*, 1414), *Karwow*, 1576, *Karwowo*, 1426, *Carwo*(*wo*), 1471, *Karwowo*, 1578, *Karwowsky*, 1455, *Carwowo*, 1476, *Karwosczy*, 1484, *Carwowsky*, 1487, *Carvovo*, 1537, *Carwowo*, 1577, и др.[13], не говоря о ряде других фактов[14].

Приведенные примеры показательны в ряде отношений. В частности, они резко изолируют очень немногочисленные случаи, которые могут восходить к орденскому *karwan* и встречаются лишь в узколокальных пределах. Весьма существенно, что примеры особенно многочисленны в Литве и сев. части Польши, включая территорию к западу от Вислы (ср. еще кашуб. *Kaŕvå*, деревня на берегу Балтийского моря, *kaŕviński*, Adj. от *Kaŕva*, *Kåŕvińcov́e* и т. п.[15]), т. е. там, где существует соответствующий апеллятив, ср. лит. *kárvė* ʽкорова’, польск. *karw* ʽвол’ (особенно старый, ленивый; переносно — о человеке), употребительное в XVI—XVII вв., а теперь сохранившееся только в диалектах сев. Польши; кашуб. *karva* (при обычном *krova*), но *kaŕva* ʽпастбище для коров’ (ср.: *ves Kaŕvå stoji na k a r v a x*), *kåŕvińc*, *karvińa*, ʽkrowieniec’[16] и особенно, конечно, *karv* ʽвол’ (в концевском говоре), обычно — в пословицах (ср.: *Zgńiłi, lańivi jak k a r v*; *Gapa nad ranam předřėžńa śa ze zgńiłego*, *co lěži długo w łóžku: K a r w, k a r w*); полабск. *korvo*

ʽкорова’ (*Korwo* on *Korwù* ʽUne vache, qui donne du lait’. Pfeffinger; *Kurwi* ʽDie Kuh’. Vocab. et Phraseol. Vandal.; *Korwô* ʽKuh’. Baucoeur; *Goliwa Korwô* ʽGüste Kuh’. Ibid.; *Korwó* ʽKuh’. Hennig; *Korwô*. B_1), *korvě*. Adj. (*Korwerik* ʽKuhhorn’, Hennig; *Korwestall* ʽKuh-Stall’. Ibid.; м. б., *Koorwe*. *Görde* ʽKuhstall’. Baucoeur) и др.[17] В этом широком ареальном контексте естественно ожидать и в прусском наличия слова для коровы (или даже и быка) с этим же корнем. Такое предположение, разумеется, не исключает возможности наличия и других слов с тем же значением. В частности, на ятвяжской (видимо) территории недавно отмечен любопытный пример сосуществования элементов, восходящих к *karv-* и *gov-* (ситуация, известная по латышскому ареалу). Речь идет о названии деревни *Guty* на Белосточчизне, о которой в одном документе XV в. сказано: *Guthi alias Karwowo*; ср. лтш. *gùotiņa*, от *gùovs* ʽкорова’, лит. *guõtas* ʽстадо’[18]. Точно так же и прусск. *klente*, выступающее в помезанском диалекте как обозначение коровы, не исключает возможности названий с корнем *karv-*, тем более, что *klente* не является, очевидно, старым словом в силу экспрессивного характера (к тому же, вероятно, оно принадлежит к славянским заимствованиям). Поскольку в самландском диалекте слово для коровы неизвестно (бык же обозначается и здесь и в помезанском диалекте лексемой *kurv-* (ср. *karv-*), то, принимая во внимание соседние ареалы (литовская и славянская территории, окружающие Пруссию с трех сторон), не трудно предположить, что оно скорее всего должно было принадлежать к корню **karv-*, который в таком случае и отражается в прусских топонимах, приведенных выше. Более того, есть и некоторые другие аргументы в пользу этого предположения. Так, именно для сев.-польских говоров отмечено обозначение неметатезированным корнем *karv-* и коровы и вола, быка (ср. у Рея: *Robi nim ustawicznie jako jakim karwem*, но и: *Patrz, co potym te karwy na Egipt przywiodły*[19]), т. е. как раз та ситуация, которая (учитывая прусск. *curwis* ʽвол’) предполагается для прусского и подтверждается более поздней топонимикой этих и соседних мест, в которой сосуществуют формы типа *Karv* и *Karva*. Вместе с тем уместно обратить внимание на то, что комплекс *Karv-* в немецких версиях передается-переводится то как *Kuh*, то как *Ochse* или *Bulle*. Наконец, само сосуществование *Karv-* : *Kurv-* (как в синхронии, так и в диахронии) труднообъяснимо, если только не принять некоего отношения тождества между коровой и быком как представителями одного и того же вида. Между прочим, лит. *karvẽlis* ʽголубь’ (собств. — ʽмаленький вол’, ʽбычок’, а не ʽкоровка’! — ср. masc., а не fem.) предлагает определенный шанс на то, что некогда и в литовском языке мужской представитель этого вида тоже мог обозначаться этим же корнем[20]. Существенно также, что прусск. сложные топонимы с элементом *Karv-* многократно воспроизводятся позже на этих и смежных территориях в таком виде, который не оставляет никаких сомнений

в том, что первая часть этих топонимов содержит название коровы. Ср. выше прусск. *Karwen-bruch* при сев.-польск. *Karwi Ostrów* и его немецком эквиваленте *Kuhbruch*; прусск. *Korwelaucken* при сев.-польск. *Korwia Łąka*; прусск. *Karwen-hof* при сев.-польск. *Karwiniec* (ср. нем. *Kuhstall*) и т. п.

В этих условиях целесообразно поставить вопрос о возможности реконструкции; для прусского ареала и некоторых других элементов, связанных с корнем *karv-*, при условии, что эти элементы существуют к востоку (литовский язык) и к западу (лехитские языки) от прусской территории. Так, при наличии лит. *diẽvo karvýtė* ʻбожья коровкаʼ, ʻCoccinella septempunctataʼ (: *karvýtė* ʻtelyčiaʼ) и полаб. *dai̯və korvo* ʻолень’[21], собств. — ʻдикая короваʼ (из **divьja* /**divaja*/ **korva*, ср. обычное для многих мифологических традиций Старого и Нового Света обозначение дикого оленя как ʻБожьегоʼ[22] и вместе с тем параллелизм типа *оле́нь* : *олёнка* ʻCetonia durataʼ) очень правдоподобно, что и прусский имел название божьей коровки, построенное по тому же принципу, т. е. что-то типа **deiv-as* & **karv*(*-it-*?)[23]. Параллелизм слав. **divьja* & **korva* и лит. *diẽvo karvýtė* (ср. прусск. **deiv-as* & **karv-*/*-it-*/ в реконструкции) настолько далекоидущ, что только он сам по себе (без привлечения других данных) позволяет сделать два очень правдоподобных допущения: п е р в о е — что в праславянском могли существовать сочетания типа **divьja* & **korv-* + suff. dimin. (напр., **korv-ъk-a*, **korv-ic-a*, **korv-ušk-a* и т. п.), обозначавшие именно божью коровку (собств., русск. *божья коровка* и есть продолжение этой формы с естественной заменой первого члена); в т о р о е — что элемент **divьja* в этом сочетании должен был обозначать ʻб о ж ь яʼ и, следовательно, отвечать прусск. *deiw-*, лит. и лтш. *diev-*, др.-инд. *dev-*, авест. *daēv-* и т. п. Это последнее соображение нуждается в некотором пояснении. Несомненно, что слав. **div-* идеально соответствует и.-евр. **dei̯u̯-* (: **dī̆u̯-*) фонетически. Поэтому единственное основание для возражений или сомнений — семантическая сфера. На нее и ссылаются, напр., авторы последнего славянского этимологического словаря, уже успевшего приобрести самую высокую и заслуженную репутацию[24]. Не ставя здесь себе задачи приведения всего материала в пользу связи слав. **div-* с и.-евр. обозначением обожествленного неба и его персонификаций, более того, ограничиваясь лишь очень немногим, стоит прежде всего указать на данные элементарных сочетаний лексем, подтверждаемых другими и.-евр. языками. Слав. **divьja korv-* в связи с формально безупречными соответствиями, приведенными выше, и их частичными вариантами (типа др.-инд. *devasya gáuh*, принадлежащего к устойчивым фигурам всей арийской культурно-языковой традиции, ср. *devagava* и т. п., или название божьей коровки *indragopa*, т. е. ʻимеющая Индру (бога) пастухомʼ) и является одним из таких примеров, которые дают возможность говорить именно о семантическом тождестве в данных сочетаниях.

Возражать против этого тем более трудно, что самый широкий круг архаичных традиций языком, мифологией, ритуалом, многочисленными явными экспликациями свидетельствует, что обозначение неодомашненных, диких животных как божьих (особенно мифологически и/или ритуально отмеченных: олень, конь, птица и т. д., ср. божью коровку как трансформацию образа жены Громовержца в основном мифе) принадлежит к числу самых стандартных приемов-мотивировок, неоднократно приводившихся в этнографической литературе. Можно добавить, что таких фразеологизмов, иногда соответствующих микромотиву, можно назвать несколько. Здесь уместно ограничиться лишь одним, приведенным уже ранее. Ср.: *уже връжеса дивъ на землю* («Слово о полку Игореве») при авест. *pataṭ dyaoš* ʽсверзился (упал) с неба’ или др.-греч. διο-πετής ʽсверженный с неба’ в контексте мотива падающего неба или свержения бога с неба. Второй круг аргументов относится к таким филиациям значения ʽнебо (— бог)’, как выражение идеи множества, превышения нормы, чуда (ср. слав. **divъ*, **divo* в значении ʽчудо’ или реликтово русск. диал. *ди́вно* ʽмного’, ʽобильно’, укр. диал. *див* ʽмножество’, ʽочень’ и т. п.)[25], чего-то положительного (русск. *ди́вный*, *дивья* ʽхорошо’ и т. п.) или, наоборот, страшного, пугающего, отрицательного (русск. диал. *ди́вно* ʽстрашно’, ʽбоязно’ и др.), шире — сферы счастья — несчастья (ср. др.-инд. *div-* ʽбросать (кости в игре)’, т. е. ʽделать выбор между удачей и неудачей’). И эти схемы семантического развития легко подтверждаются примерами, как и соотношение ʽсияющее небо’ (> ʽбог’) : ʽвидеть’ (ср. слав. **diviti*, лит. *deivóti* ʽсмотреть’, др.-греч. δέελος ʽвидимый’, слав. **divovidja*[26] как своего рода эпифания и др.). Наконец, стоит напомнить о славянских мифологических персонажах типа Дива или Дивы, иногда помещаемых в списке богов. Что же касается тезиса о деградации и.-евр. **dei̯u-* в славянском, то существенно учесть, что при всей естественности именно такого хода развития в славянском (ср. сильное иранское влияние: возможное введение иранского слова для обозначения бога и наличие *daēva-*, специализировавшегося на обозначении злого духа) практически большинство индоевропейских традиций знает семантическую бифуркацию продолжений и.-евр. **dei̯u-*, причем она возникает в разные периоды исторического развития и обусловлена вполне естественными надъязыковыми причинами. Все это вынуждает считать особенно важным обнаружение новых фрагментов и.-евр. микротекстов с ключевым словом **dei̯u-*[27].

Примечания

[1] Лтш. *kaȓva*, употребляющееся как насмешливо-пренебрежительное обозначение женщины (ср.: *ak tu karva* ME. 2, 165 с дополнением: In Holmhof bei Schlock als Schimpfname für Kühe), является, видимо, литуанизмом, см. также *E. Fraenkel.* LEW: 225. Лтш. *kārveles*, *karvetes*, род тростника, сюда не относится (см. ME 2: 165, 203).

[2] См. *J. Endzelīns.* Latvijas vietvārdi. I. 2. Rīgā, 1961. 11: 54—55; *В. Дамбе.* Соответствия в топонимии Латвии с древнепрусским языком // Baltistica. I priedas. Vilnius, 1972: 60.

[3] *K. Būga.* Rinktiniai raštai. T. III. Vilnius, 1961: 615, 644.

[4] *G. Gerullis.* Die altpreußisehen Ortsnamen. Berlin—Leipzig, 1922: 57, 70—71, 128 (с иным объяснением).

[5] *G. H. F. Nesselmann.* Thesaurus linguae Prussicae. Berolini, 1873. S. 66; *F. Frischbier.* Preußisches Wörterbuch. Bd. 1. Berlin, 1882: 341 (о продолжениях слова в немецких говорах Вост. Прусс.).

[6] *M. Toeppen.* Altpreuß. Monatsschrift. 4. 1866: 689: из инвентарного регистра Mebe 1396 г.

[7] См. Lietuvos upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963: 70; *A. Vanagas.* Lietuvos hidronimų daryba. Vilnius, 1970: 112, 162, 169, 174, 229, 272.

[8] Lietuvos administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. II. Vilnius, 1976: 125, 217 и др.

[9] Чрезвычайно показательные примеры, которыми нельзя пренебрегать и в связи с вопросом о возможном отнесении к **karv-* прусск. *Corwingyne*, и других названий на **Korv-* и даже *Kurv-*.

[10] *G. Leyding.* Słownik nazw miejcoqwych okręgu Mazurskiego. Cz. II. Poznań, 1959: 73, 165—166, 209, 242, 280, 283.

[11] Ср. семантический мотив 'волосы' в связи с финск. *karva* с тем же значением.

[12] *S. Rospond.* Słownik nazw geograficznych Polski Zachodniej i Północnej. Cz. 1. Wrocław—Warszawa, 1951: 120—121.

[13] *K. Zierhoffer.* Nazwy miejscowe Północnego Mazowsza. Wrocław, 1957: 207—208.

[14] Ср. Nom. pr. типа лит. *Karvas*, *Kárvaitis*, *Karvẽlis*, *Karvelaitis*, *Karváuskas*, *Karvinis* и др. (см. *Z. Zinkevičius.* Lietuvių antroponimika. Vilniaus lietuvių asmenvardžiai XVII a. pradžioje. Vilnius, 1977: 151, 230—233); ст.-польск. *Karwowski*, *Karwiński*, *Karwic*(*s*)*ki*, *Karwański* и др. (см. *W. Taszycki.* Słownik staropolskich nazw osobowych. Wrocław—Warszawa—Kraków. II. 3: 542); блр. *Карвель* и т. п.

[15] *B. Sychta.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 2. Wrocław, 1968: 142—143.

[16] *Ibid.*: 142—143; *F. Lorentz.* Pomoranisehes Wörterbuch. Bd. 1. Berlin, 1958: 336—337, 382.

[17] *K. Polański.* Słownik etymologiczny języka Drzewian Połabskich. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk. 2. 1971: 276—277.

[18] См. *Z. Zinkevičius.* Smulkmenos. XXXV // Baltistica. 13. 1977: 382 — в связи с материалами кн.: *I. Halicka.* Nazwy miejscowe środkowej i zachodniej Białostocczyzny. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1974.

[19] Słownik języka polskiego / Wyd. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki. T. 2. Warszawa, 1902: 285.

[20] Отсюда — принципиальная правильность сопоставления лит. *karvẽlis* с прусск. *curwis*. См. *K. Būga.* Aistiški studijai. SPb., 1: 180; *E. Fraenkel.* LEW: 225.

[21] Ср.: *Deiwa Korwò* ʽUn cerf, c’est à dire, une vache sauvage’. Pfeffinger; *Deiwa korwo* ʽDer Hirsch’. Vocab. et Phraseol. Vandal; *Deiwakurwa*. Domeier; *Deiwa Korwô* ʽThier’. Baucoeur; *deiwa Korwó* ʽWilde Kuh’. Hennig. См. *K. Polański.* Op. cit. 2: 276—277.

[22] Ср., напр., кетск. *Eşdə şe’ļ* ʽБожий олень’, собств. — ʽЕся (бога неба) олень’, обычное обозначение дикого оленя в отличие от домашнего.

[23] Ср. русск. *божья коровка* при лтш. *mārīte* (от Nom. pr.), лит. *marytė*, *katrytė*, *petronėlė*, *boružė septyntaškė*, нем. *Marienkäfer*, *Siebenpunkt*, англ. *lady-bird*, польск. *biedronka* и т. п.

[24] «Нет оснований считать именно слово **divъ* первонач. слав. названием бога, якобы деградировавшим семантически (> ʽзлой дух’) в связи с семантической эволюцией **bogъ* <…> Сближения с др.-инд. *deváḥ*, лат. *deus* ʽбог’ <…> ослабляет то, что между этими словами и праслав. **divъ* в сущности нет ничего общего со стороны значения». См.: ЭССЯ. 5. М., 1978: 35, ср. также с. 31—37 с подчеркиванием той же точки зрения.

[25] Естественно, что значение ʽудивляться’, ʽизумляться’, формируется уже на относительно позднем этапе (ʽчудо’ — ʽу-чудиться’, ʽподдаться чуду’ и т. п.).

[26] См. 5. С. 35.

[27] Подробнее см. в статье автора: Lady-bird (*Coccinella septempunctata L.*) in the Baltic and Slavic Traditions in Connection with the Reconstruction of Some Motives of the «Principal» Myth // Humanitas religiosa: Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Freuden und Kollegen. Stokholm—Uppsala, 1979.

1980

ЕЩЕ РАЗ О БАЛТИЙСКИХ И СЛАВЯНСКИХ НАЗВАНИЯХ БОЖЬЕЙ КОРОВКИ (*COCCINELLA SEPTEMPUNCTATA*) В ПЕРСПЕКТИВЕ ОСНОВНОГО МИФА

Совокупность мотивов, составляющих индоевропейские версии сюжета основного мифа, подробнее всего была изложена в книге «Исследования в области славянских древностей» (М., 1974), написанной совместно с В. В. Ивановым. Как показали результаты реконструкции, основной миф принципиально вариативен — как в плане содержания, так и в плане выражения. Конечно, эта вариативность имеет свои корни в несовершенстве способов передачи информации во времени [1], более точно — в некоторых недостатках консервирующего механизма, во-первых, и в «возмущающей» роли неадекватной интерпретации смысла со стороны того, кто пользуется текстом (и, следовательно, толкует его), во-вторых. Но и несовершенство консервирующего механизма, и неадекватность восприятия сообщения, несомненно свидетельствующие об определенном онтологическом изъяне, вместе с тем выступают как те предельные и практически оптимальные условия, которые используются уже в положительном направлении [2], — чтобы удержать информацию данного сообщения на уровне не ниже некоего предела, обеспечивающего диахроническое единство текста $M(t_1)$ и текста $M(t_2)$ [t_1 во времени предшествует t_2], и чтобы сохранить такую степень «понимаемости» потребителем текста $M(t_2)$, которая считалась бы удовлетворительной и для «понимаемости» текста $M(t_1)$ и, следовательно, обеспечивала бы сохранение контакта («понимания») между потребителем текста и самим изменяющимся текстом [3].

Осознавая неизбежность вариативности как непременного продукта эволюции и отдавая себе отчет в том, что сама эволюция может рассматриваться

как результат несовершенной передачи во времени некоего сообщения, принимаемого за единое, — можно, тем не менее, попытаться взглянуть на вариативность с точки зрения той положительной задачи, которая решается с ее помощью. Как известно, основной миф зафиксирован не только в собственно мифологических текстах, но и в существенно более широком классе текстов (кстати, и таких, которые, к сожалению, часто не учитываются, поскольку они якобы не удовлетворяют ни одному из двух непременных условий — «быть текстом» и «быть мифологическим»). Вся совокупность этих текстов реализует тот вид вариативности, который можно назвать «мотивным» (от мотива как такового до атрибута, выраженного, например, эпитетом). Речь идет в этом случае о разных типах мотивной вариативности [появление нового по сравнению с исходной схемой мотива как результат расщепления «старого» мотива на два или несколько; исчезновение мотива как результат «склеивания» его с другим мотивом, наличествовавшим в исходной схеме; разные типы «неорганического» (т. е. внешнего, из других текстов) появления новых мотивов или такого же выпадения, утраты старых мотивов без очевидной компенсации и т. п.]. Но вместе с тем — и в данном случае это важнее — основные элементы исследуемого мифа дошли до нас в текстах, использующих разные кодовые системы. Эти различия в форме (т. е. в выборе кода) передачи содержания основного мифа, т. е. сообщения в теоретико-информационном смысле, нередко оказываются препятствием, из-за которого затрудняется реконструкция основного мифа во всей его полноте. Поэтому необходим анализ разных «кодовых» версий этого мифа, который позволил бы определить само сообщение, понимаемое как некая инвариантная схема. Но нужно помнить и о том, что выбор любой кодовой версии неизбежно связан с серьезными ограничениями в возможностях реконструкции мотивной структуры[4]. Следовательно, выбор «неантропоморфных» кодовых версий в известной степени предопределяет потерю некоторой части сюжетной информации, но — вместе с тем — может открыть новые мифологические смыслы, которые могут и не быть непосредственно связаны с сюжетной схемой основного мифа. Поэтому при сравнительной оценке информационных параметров частных кодовых версий основного мифа необходимо различать то, что объясняется выбором именно данной кодовой версии, от того, что не зависит от этого выбора и связано с действием иных причин. Имея в виду эту перспективу, можно сформулировать следующее положение: нельзя ожидать, что каждая отдельная частная кодовая версия отразит все мотивы исходной схемы, но каждая из таких версий непременно выступает как основной источник-выразитель некоего существенного частного смысла. Именно в этом, между прочим, обнаруживает свою целесообразность распределение мифологической информации по разным кодовым версиям

текста. Само это расчленение общего содержания и «разбрасывание» (распределение) его элементов по разным кодовым версиям (как и вообще по разным текстам) с тем, чтобы лучше сохранить информацию при передаче ее во времени и из этих разрозненных элементов синтезировать «неповрежденное» целое, адекватно ключевым операциям, описываемым в основном мифе, а именно: расчленение → разбрасывание → упрятывание → нахождение → собирание → чаемая полнота и совершенство.

Предлагаемая вниманию читателей статья посвящена анализу «энтомологической» версии основного мифа [5]; ранее были исследованы отдельные примеры «растительной» и «териоморфной» версий. Разумеется, однако, что кодовое разнообразие, определяющее своего рода «гибкость» основного мифа, не исчерпывается проанализированными версиями. Видимо, есть все основания сказать, что именно основной миф (и только он) передается м а к с и м а л ь н ы м в данной мифопоэтической традиции числом кодовых версий (в идеале — всеми версиями, которыми располагает эта традиция). В известном соответствии с этим находится и то обстоятельство, что имена персонажей основного мифа (прежде всего тех, с кем связывается идея смерти и воскресения для новой, как бы усиленной жизни) кодируются наибольшим числом языковых элементов, многие из которых прозрачны с точки зрения «языковой» мифологии потребителя основного мифа. Образ божьей коровки в «энтомологической» версии в этом отношении особенно показателен.

* * *

Ранее, в связи с реконструкцией прусской лексемы **karw-* ʻкорова' (при *klente* Э 673, *clynth* Гр. 4; ср. *curwis* ʻбык', *kurwan*), было обращено внимание на сопоставление литовского названия божьей коровки *diẽvo karvýtė* (собств. ʻкоровка бога') и полабского наименования для оленя *dai̯və korvo* [собств. ʻдикая (дивья) корова'] [6]. Полабские примеры надежны, поскольку они засвидетельствованы не только в разных источниках, но и, несомненно, в независимых друг от друга собраниях (о чем, в частности, можно судить по различию в переводах), ср. *Deiwa Korwò* ʻUn cerf, c'est à dire, une vache sauvage' (Pfeffinger), *Deiwa korwo* ʻDer Hirsch' (Vocabul et Phraseolog. Vandalicum), *Deiwakurwa* (Domeier), *Deiwa Korvô* ʻThier' (Baucoeur) [7], *deiwa Korwó* ʻWilde Kuh' (Hennig) [8]. Эти примеры предполагают исходное сочетание **divьja* / **divaja*/ **korva*, обнаруживающее удивительное сходство (можно сказать, идентичность) с лит. *diẽvo karvýtė*, основанным на потенциальном словосочетании **diẽvo kárvė*, которое в свою очередь входит в ряд сходных «бычьих» наименований, ср. *diẽvo jáutis* ʻрастительный клещ' (собств. ʻбык бога'), *diẽvo jautẽlis* ʻGyrinus natator' (и даже *karvùkė*. Rudamina, Лаздийский р-н, см. LKŽ.

2: 517)[9]. Принимая во внимание обычное для многих мифопоэтических и языковых традиций Старого и Нового Света обозначение д и к о г о оленя как б о ж ь е г о[10] и многочисленные примеры параллелизма типа рус. *олень* : *олёнка* (жук *Cetonia durata*), можно высказать предположение, что, в о - п е р в ы х, подобно лит. *diẽvo karvýtė* (*karvẽlė*, *karvùtė*), в праславянском могли существовать сочетания типа **divьja* & **korv-* + suff. diminut. (напр., **korv-ьka*, **korv-ica*, **korv-ičьka*, **korv-uška* и т. п.), обозначавшие именно божью коровку, но предполагающие более ранние наименования диких животных как б о ж ь и х[11], и что, в о - в т о р ы х, элемент **divьja* в этом сочетании должен был первоначально значить именно ʽбожья' и, следовательно, соответствовать вост.-балт. *diev-*, прусск. *deiw-* (ср. далее др.-инд. *deva-*, авест. *daeva-* и т. п.) с общим значением ʽбог'[12]. Иначе говоря, слав. **božьja* & **korv-* + suff. diminut. (ср. засвидетельствованные во всех группах славянских языков обозначения типа рус. *бóжья корóвка*, блр. *бóжая карóўка*, *бóгава-карóўка*, польск. *boża krówka*[13], слвц. *pánbožková kravička*[14], болг. *бо̀жа кра̀вица*, *бо̀жа кра̀вичка* и т. п.[15]) представляют собой продолжение реконструированной формы с естественной заменой первого члена (**div-* → **bož-*), как, видимо, и в других случаях, когда речь идет о мифологически и/или ритуально отмеченных животных, ср. *божий олень*, *божий конь*, *божья птица*, *божья пчела*, *божья овца* и т. п. Что касается сочетания *божья овца*, то оно заслуживает особого внимания ввиду того, что, кроме обозначения овцы, может выступать и как перенесенное наименование божьей коровки — ср. с.-хорв. *божjа овчица* или нем. *Herrgottschäffchen* или *Gottesschäffchen*. Интересно, что божья коровка может обозначаться и просто как овечка; ср., напр., чеш. *beruška*, *berunka* (ср. *bėran*), моравск. *verunka*, *veronka*, ляшск. *merunka* и др.[16]; можно было бы привести здесь и еще целый ряд похожих форм, но все они обнаруживают связь со словами типа польск. *biedronka* и т. п., бесспорно, иного происхождения (о них см. ниже). Не исключено, что некогда существовало и такое обозначение *Coccinella septempunctata L.*, как **božьja* & **berušьka*, во всяком случае, чеш. *Panny Marie beruška* ʽбожья коровка' при наличии такого соотношения, как польск. *boża krówka* : *Matki Boskiej krówka* (и даже *Panna Marija* ʽбожья коровка' ⊃ **Panny Mariji krówka*), дает основание для такого предположения.

Если внутренняя форма литовского и славянских обозначений божьей коровки отсылает к мотиву к о р о в б о г а, его овец или даже его птиц[17] и т. п.[18] [ср. реконструированный в другом месте мотив похищения коров (стада скота) бога его противником в сюжете основного мифа], то другие названия божьей коровки отсылают к мотиву с о л н ц а, иногда б о ж ь е г о; ср. в.-луж. *bože słónčko* ʽбожья коровка'[19], а также: укр. *сóнечко*, *зазулька-сонечко* (ср. *божа зазулька*, *зазулейка* — все о божьей коровке при блр. *зозулька*,

зязюлька, *зёзюлька*, то же), блр. *сонейка*, *солнышка*, то же, чеш. *slunéčko*, *sluníčko sedmitečné*, в.-луж. диал. *słyńčko*, нем. *Sonnenkälbchen*, *Sonnekäfer* (но и *Glückskäfer*) и др.[20]; ср. эвентуальное обозначение божьей коровки в сербском фольклоре как *су̑нчевић*, т. е. ‘сын Солнца’. Эти языковые данные, как и образы божьей коровки в словесном искусстве — и народном (ср. болгарскую загадку: *Една божа красавица всичкия свят напълнила.* — *Слънцето*, откуда ‘божья коровка’ ≡ ‘солнце’), и художественно-литературном (ср. клюевское: *...И пойдем в синь и гать,* | *Солнце — божью коровку* | *Аллилуйем встречать...*) — существенно уточняют и семантическую мотивировку обозначения божьей коровки как солнышка (летающее насекомое выпуклой округлой формы, обычно красного или желтого цвета), и то место основного мифа, с которым связан образ солнца — божьей коровки[21]. Конкретно речь идет о сюжете небесной свадьбы, наиболее полно и надежно засвидетельствованном именно в балтийском мифологическом фольклоре[22], но известном и по разрозненным свидетельствам других традиций. При этом важно подчеркнуть два обстоятельства, существенно выделяющих балтийскую версию сюжета: 1) участие в ней Громовержца (лит. *Perkū́nas*, лтш. *Pērkōns*) или бога, божьего сына (лтш. *Dievs*, *Dieva dēļs*), соответственно чему иногда появляется не само Солнце (лит. *Sáulė*, лтш. *Saule*), а Солнцева дочь[23] (или дочери, ср. лтш. *Saules meita*, лит. *Saulės dukterys* при содержательно и этимологически сходном ведийском образе *Duhitā Sūryasya* ‘Дочь Солнца’); при этом орудием наказания изменнику, нарушившему брачный союз, выступает обычно именно Громовержец; 2) нарушителем брака выступает мужской персонаж — Месяц (ср. лит. *Mė̃nuo*, лтш. *Mēness*, рус. *Месяц*), а не женский, как это засвидетельствовано большинством традиций (отчасти, между прочим, и балтийскими). Тем не менее, женский персонаж и его «энтомологическая» перекодировка (*со́нечко*, *bože słónčko* и другие обозначения *Coccinella septempunctata*), ассоциируемая с положительным началом (божья коровка связана с богом, приносит детей, помогает разыскивать стадо[24], предупреждает об опасности, предсказывает человеку урожай, срок его жизни[25], покровительствует влюбленным и т. п.), в известной степени сохраняет следы тех трансформаций, которые произошли в мифе с отрицательным женским персонажем, изменившим своему мужу Громовержцу. В этой связи характерен и сам мотив (содержащийся, правда, в мифе обычно имплицитно) превращения супруги Громовержца Солнца в солнцеподобное насекомое (божья коровка как «солнышко») при аналогичном мотиве в других традициях, где согрешившая жена превращается во вредоносное насекомое или дает им (комары, москиты, мухи и т. п.) начало; сами же эти насекомые трактуются как «превращенные» дети низринутой жены Громовержца. В этом же контексте нужно рассматривать и

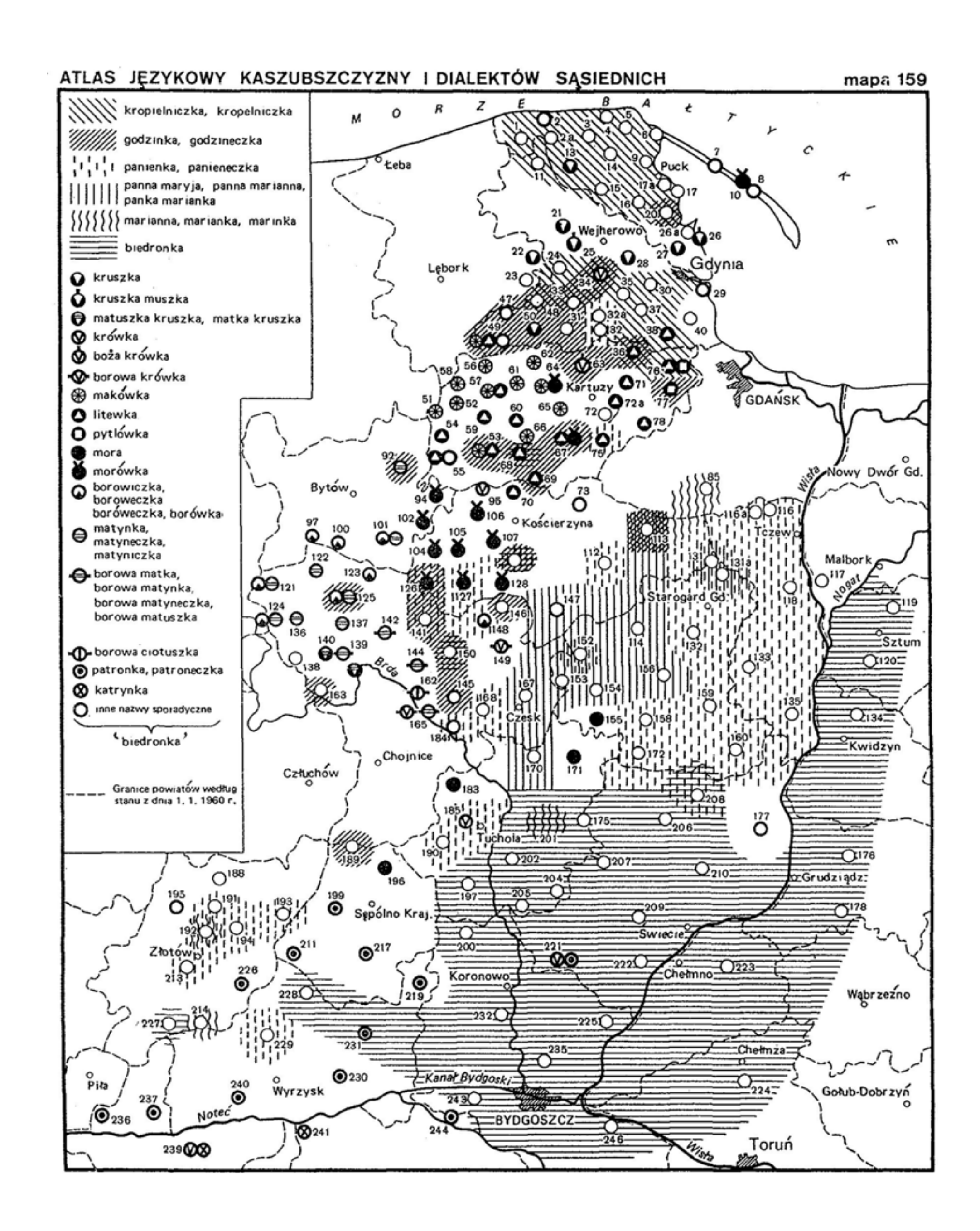
опаленность божьей коровки, едва спасшейся от небесного огня (ср. популярное детское обращение к божьей коровке в русской традиции: *Божья коровка, | Улети на небо, | Принеси нам хлеба, | Черного и белого, | Только не горелого…*; ср. блр. *Божая кароўка, паляці на неба, прынясі нам хлеба; чорнага і белага, толькі негарэлага…*) при обычном мотиве поражения огнем-молнией жены Громовержца [26]. Еще очевиднее эта тема наказания огнем выступает в ряде фольклорных текстов (в частности, детских), построенных по следующему принципу: божья коровка, лети домой, твой дом в огне, твои дети горят…; н.-луж. *slyńčko*, *slyńčko*, *letkaj domkoj*, *twoja budka se pali*, *twoje źiźetka plaku* (ср. весьма характерную параллель в связи с темой божьей коровки и солнцева дома — верхнелужицкую формулу *słóňčko w boži domčk dźe*, о заходящем солнце, при том, что в этой же традиции божью коровку называют *bože słóňčko*, т. е. буквально — ʽсолнце бога’ [27]). Мотив горящих детей [28], наказанных за некий грех матери («не свои» дети) или за нарушение запрета, хорошо известен как в ряде версий основного мифа (напр., на Балканах, где обнаруживаются и другие важные параллели в этом же сюжете [29]), так и в некоторых литературных текстах с мощным архетипическим слоем [30]. В фольклорных и мифологических текстах этот мотив так или иначе соотносится и с дальнейшими трансформациями жены Громовержца (ср. рум. *Sf. Vineri* ʽсвятая Пятница’, продолжающая римскую Венеру, и др.).

Даже если исходить только из тех примеров, что приведены выше (а реально их значительно больше, и некоторые из них весьма убедительны и исключительно широко разветвлены [31], на этом этапе неизбежно заключение, согласно которому божья коровка — не что иное, как «превращенная» жена Громовержца, несущая на себе следы наказания огнем. Такой вывод подтверждается и многими другими фактами. Из них уместно ограничиться рядом диагностически важных женских обозначений божьей коровки, прежде всего ее антропоморфизированных версий. Помимо названных выше наименований божьей коровки, отсылающих к теме божьей матери (ср. *Matki Boskiej krówka* и т. п.), ср. лтш. *mãrĩte* (при имени *Mãŗa*, в образе которой сочетаются черты жены Громовержца и божьей матери девы Марии [32]), лит. *marýtė* и особенно *diẽvo marýtė* (букв. ʽбожья Марийушка’) как обозначение божьей коровки [33]; весьма многочисленные кашубские формы — *panna Maryja*, *panna Marianna*, *panka Marianka* (*panna Marii̯a*, *mari̯anna panna* [34], *mari̯anka panka*); *marianna*, *marianka*, *marinka*, *marii̯onka*, *mari̯uŋka*, *marinečka*, *mari̯eňk’ifer* (из немецкого); *panna*, *panienka*, *panieneczka* (*pańynka*, *pańanka* и др.) [35]. Сюда же, в конечном счете, нужно отнести и вторичное обозначение божьей коровки как *mora*, собств. ʽчаровница’, ʽдух’, ʽмора’ (*m*$^{u̯}$*ora* и даже *ora*!), *morówka* (*m*$^{u̯}$*orufka*, *m*$^{u̯}$*erė*$^{u̯}$*fka*), *moróweczka* (ср.: *moruvečka*, *p*$^{u̯}$*óvėc ti m*^{ń}*e*, *i̯ako to i̯e g*$^{u̯}$*oʒinečka*), *pańenka moròvečka* (отмечена и изолированная лексема *mròvuška*).

Основанием для такого отнесения этих форм может служить известное в самых разных традициях притяжение и смешение имени Марии и имени ее предшественницы (толкуемой позже уже как отрицательный персонаж) Мары, Моры, Марены, Морены и т. п. в ряде общих или достаточно сходных ситуаций. Кроме того, характерно и размещение этих названий: *mora* и *morówka* обнаруживаются непосредственно к западу от основного массива форм типа *marianna*, *panna Maryja*, *panienka*, как бы продолжая его [36]. В свою очередь непосредственно к западу от ареала *mora*, *morówka* (а именно в pow. *Bytów* и *Chojnice*) обнаруживаются формы, которые или в звуковом, или в содержательном плане ориентируются на *morówka* (*morówečžka*); ср., с одной стороны, *borówka*, *boróweczka*, *boroweczka*, *borowiczka* и под., а с другой — *borowa matka*, *borowa matynka*, *borowa matyneczka*, *borowa matuszka*, даже *borowa ciotuszka* (отмечено и *borowa krówka*) [37], ср. блр. *буроўка*. «Материнская» тема продолжается и в других наименованиях божьей коровки в Кашубщине и соседних с нею территориях, ср.: *matynka*, *matyneczka*, *matyniczka*; *matuszka kruszka*, *matka kruszka* (при *kruszka* и *kruszka muszka*), также отмеченные в pow. Chojnice. Следовательно, данные Кашубского атласа показывают компактность и непрерывность той зоны, где божья коровка обозначается как женщина-мать (иногда с уточнением имени), см. карту. Более того, при единстве (или однообразии) семантических мотивировок обозначения божьей коровки в этой зоне она весьма сильно дифференцирована в отношении лексем, которые реализуют сходную семантическую схему, в этом отношении указанная зона (Кашубщина и pow. Starogard Gdański, Tuchola, Tczew) образует резкий контраст по отношению к примыкающей к ней с юго-востока обширной, но малодифференцированной (в основном *biedronka*) зоне. Кодирование названия божьей коровки через имя Марии или Девы (в частности, через принадлежащих ей животных) наблюдается и в других языковых традициях; ср. нем. *Marienkäfer*, *Marienkäferchen*, *Marienwürmchen* (возможно, влиянием подобных названий объясняется н.-луж. диал. /Błota/ *marijka*) с.-хорв. и макед. *бубамара*, толкуемое иногда как ʽчервь Марии' (ср. также макед. *божја бубалка*) [38], алб. *puľe Shën Mëris* или же итал. *béstia della Vérgine*, англ. *lady-bird*, *lady-bug* и другие примеры, в которых божья коровка дается в христианизированной перекодировке, соотносясь с Богоматерью (*implicite* женой бога [39]). Здесь же должны быть названы и другие женские ипостаси божьей коровки. Речь идет о таких обозначениях *Coccinella septempunctata*, как лит. *katrýtė* (букв. ʽКатеринушка'; ср.: *Maryt, katryt, kada bus pagada?* LKŽ 7: 863) [40] или польск. *katrynka*, засвидетельствованное в AJK дважды (Strzelczyki, pow. Chodsież, woj. Poznań и Mieczkowo, pow. Szubin, woj. Bydgoszcz), но частое в широком кругу великопольских говоров [41]. Эти названия показательны, между прочим, и в том отношении, что

соответствующее женское имя *Катерина* (наряду с *Марина-Мария*) обычно носит змея, к которой обращаются в заговоре [42]. Человеческое имя змеи (как и божьей коровки) проще всего объясняется тем, что змея и есть «превращенная» жена Громовержца (как это реально засвидетельствовано целым рядом мифопоэтических традиций); ср. и другие «именные» обозначения божьей коровки: лит. *barbùtė* (при *Barbora*), вероятно, *borùzė*, может быть, и некоторые славянские названия, несомненно, подвергшиеся разным влияниям и перестройкам (ср. блр. *бабруніца*, укр. *бобру́на*, *бобру́нка* и т. п., о чем см. ниже).

Осмысление названий божьей коровки как женских имен не только отсылает к соответствующему женскому персонажу основного мифа, но и способствует возникновению «мужских именных» обозначений этого насекомого. Достаточно назвать ряд лексем, распространенных в довольно компактном литовско-белорусском ареале. Речь идет о таких названиях, как лит. *petrẽlis* (*petrẽlė*); *petronẽlė*, *petruškẽlė* (славянское заимствование) и т. п. или блр. *пэтрык*, *пэтрик*, *пятрок*, *пятрук*, *пятрусь*, *пэтро*, *пятро*, *пытро*, даже *петра-паўла* и многочисленные и по-разному гибридизированные формы типа *пэдрык*, *вэдрык-пэдрык*, *пэтрик-ведрык*, *пэдорка-едорка*, *цэдрык-пэдрык*, *подэрко*, *федарка*, *фэдорко*, *фэдрык*, *хведарка*, *бэдрык*, *вэдрык*, *бобрык* и т. п. [43] Указанный ареал отчасти продолжается и на территории Польши. Во всяком случае, мазурск. (веленьск.) *patrunelka* (ср. Nom. propr. *Petronela*), малопольск. диал. *ṕetruska* [44] (ср. название растения *pietruszka*; такого рода омонимия отмечена и в лит. *petrẽlė*, *petruśkẽlė*) и отмеченные на границе крайняцких и северновеликопольских говоров формы *patronka* (*patrȯnka*, *patrȯᵘnka*), *patroneczka* (к зап. от Быдгощи) [45] известны также в ряде говоров Великопольши, Силезии и южной Малопольши [46]. Разумеется, роль основного обозначения божьей коровки *biedronka* в возникновении и/или консервации подобных форм бесспорна; более того, в ряде случаев (ближе и конкретнее, однако, не определимых) именно *biedronka* могло стать источником для *patronka* и т. п. И, однако, для всего массива приведенных форм — как польских, так и тем более белорусских и литовских — основным источником является, несомненно, имя *Петр*. Его использование в наименованиях *Coccinella septempunctata*, как и в названиях растения петрушки (ср. рус. *петру́шка* [47], лит. *petrãžolė*, т. е. ‛трава Петра’, *petrẽlė*, лтш. *pētersīlis*, нем. *Petersilie*, лат. *petroselinum*, др.-греч. *πετροσέλῑνον* и т. п.), мифологически обусловлено тем, что Петр, Петрушка (→ петрушка как сниженный образ Петра — растение и кукла) — поздняя трансформация образа младшего сына Громовержца (и, следовательно, его жены, превращенной в божью коровку, чье имя как раз и кодируется элементом *petr-* (: *Petr-*) [48]. Не случайно поэтому наличие в балтийских и славянских языках лексем с корнем *petr-*,


ATLAS JĘZYKOWY KASZUBSZCZYZNY I DIALEKTÓW SĄSIEDNICH
mapa 159
kropielniczka, kropelniczka
godzinka, godzineczka
panienka, panieneczka
panna maryja, panna marianna, panka marianka
marianna, marianka, marinka
biedronka
kruszka
kruszka muszka
matuszka kruszka, matka kruszka
krówka
boża krówka
borowa krówka
makówka
litewka
pytlówka
mora
morówka
borowiczka, boroweczka, boróweczka, borówka
matynka, matyneczka, matyniczka
borowa matka, borowa matynka, borowa matyneczka, borowa matuszka
borowa ciotuszka
patronka, patroneczka
katrynka
inne nazwy sporadyczne
'biedronka'
Granice powiatów według stanu z dnia 1. 1. 1960 r.
M O R Z E B A Ł T Y C K I E
Łeba
Puck
Wejherowo
Gdynia
Lębork
Kartuzy
GDAŃSK
Nowy Dwór Gd.
Bytów
Kościerzyna
Tczew
Malbork
Nogat
Starogard Gd.
Sztum
Brda
Czersk
Kwidzyn
Chojnice
Człuchów
Tuchola
Grudziądz
Sępólno Kraj.
Świecie
Złotów
Koronowo
Chełmno
Wąbrzeźno
Chełmża
Piła
Wyrzysk
Kanał Bydgoski
Noteć
BYDGOSZCZ
Wisła
Toruń
Golub-Dobrzyń

обозначающих обе сниженные ипостаси младшего сына Громовержца — и божью коровку и петрушку[49]. Наконец, показательно наличие таких параллельных текстов, как:

Божая кароўка,	Пятру, Пятру,
	Пятрушачка,
Дзе мая свякроўка?	А дзе мая душачка?
Ці ў левым баку,	Ці ў левым баку,
Ці ў правым баку,	Ці ў правым баку,
Ці ў жоўтым пяску?	Ці ў жоўтым пяску?[50]

Даже такое, казалось бы, искусственное и во всяком случае вторичное название божьей коровки, как блр. *петра-паўла*, посредством элементов христианского словаря[51] моделирует ту двойственность (сомнительную парность), которая неотделима от разных трансформаций потомства Громовержца и его жены (ср. *Иван да Марья* как персонажи купальских празднеств и как парный цветок, в который они были обращены за нарушение запрета — инцест; см. выше о Петре и петрушке), в частности, как можно судить по некоторым намекам, и от божьей коровки. Впрочем, существуют и другие названия этого насекомого, в основе которых находится мужское имя. Речь идет о блр. *андрэ́йка*, *андрушо́к*[52], нередко фигурирующих в детских обращениях к божьей коровке (*Андрэйка-калода, | Што заўтра будзе, | Дождж ці пагода? | Бз-з-з; Андрэйка-бажок, | Ляці ў той бачок, | Папытайся ў бога, | Што заўтра будзе | Дождж ці пагода?* и др.)[53]. Сам выбор одного элемента из двух (дождь или вёдро), как и обращение *Андрэйка-братка* (№ 633), выступает как способ реализации начала двойственности в образе божьей коровки.

Можно высказать предположение, что пара Громовержец — его жена из основного мифа отражена в преобразованном виде в гаданиях, в вопросах о женихе или невесте, о будущем браке и т. п., с которыми обращаются к божьей коровке. Ср. блр. *Пятро, куды я замуж пайду?; — Пётра-Паўла, скажы праўду, скажы мне, дзе мой мілы, у якой старане? — Пэтрык пасадзяць на руку і паказваюць направа і налева, у які бок паляціць, у той бок замуж выйдзе; — Пэтрык-Пэтрык, дзе мой жаніх? У той бок паляціць, значыць, там ён; — Петрашка, скажы мне праўду, дзе мая мілашка, у якой старане?; — Пятрушачка, дзе мая душачка, ці ў левым баку, ці ў правим?; — Пэтрык-Пэтрык, дэ мый замуж: чы в тым боци, чы в гэтым?; — Пэтрык, скажи, дэ мый жыных, чы в том боци, чы в тым?...; — Андрэйка, ляці на краёк, дзе мілы дружок; — Клемка-Клемка, дзе мая дзеўка, у якім баку, ці ў тым, ці ў тым, ці ў тым...; — Зозулька-зозулька, дзе мая жонка? Ці ў том боцы, ці ў том, ці ў том... Ці на небе, ці на земле?; — Чыбрушка-чыбрушка,*

дзе мая молодушка, чы на світы жывэ, чы в могіли гные...; — Андрэйка-рабачок, скажы, дзе мой мужычок?; — Пятрушачка-душачка, дзе мая маладушачка... и т. п. (*Л. Ф. Шаталава.* Указ. соч.: 168—173) и даже: *Божая кароўка, дзе мая свякроўка?* при *Божая кароўка, ляці ў той бачок, дзе мой мужычок* (сходные вопросы иногда имеют и других адресатов: *Ты залай, залай, собачка, залай серенький волчок, ты залай в тую сторонку, где мой миленький живет*).

Тема детей божьей коровки (как трансформации наказанной жены Громовержца), не только возникающая при реконструкции, но и нередко даваемая открыто (ср. о божьей коровке: *Там твои дети | Наповети, | В красных рубашках, | В беленьких порточках...* и т. п.[54]), обычно развивается в одном из двух планов. Первый из них актуализирует образ детей Солнца (ср. укр. *со́нечко* 'божья коровка' и т. п.), воплощающихся (или соотнесенных) в днях недели, седьмой из которых отмечен: воскресенье как день Солнца (ср. англ. *Sunday*, нем. *Sonntag* и т. п., т. е. 'Солнца день') при обозначении в ряде традиций четверга как дня Громовержца (ср. англ. *Thursday*, нем. *Donnerstag*, лит. *Perkūno diena*[55], полабск. *Peräunedån* и т. п.)[56], а пятницы как дня жены Громовержца (*св. Пятница* — русск. *пятница*, франц. *vendredi*, румынск. *vineri* от имени Венеры, англ. *Friday* и т. д.) — в соответствии с мотивом, согласно которому лишь последний из семи детей спасся, воскрес (: воскресенье), включившись в цепь рождений и смертей (ср. частое обозначение дней недели по счетному принципу: первый, второй, третий, ..., седьмой, как и аналогичное обозначение пальцев, также соотносимых с образами детей Громовержца, ср. *мальчик-с-пальчик*, *мизинец* как образ последнего, самого маленького сына бога[57]). В высшей степени характерно, что и в связи с божьей коровкой возникает тема дня Громовержца — четверга; ср. блр. *Колода-колода, колы будэ погода? Як тыпер, то лыты, як в чытвэр, то сыды; — Пытро-Пытро, кулы будэ тыпло? Чы зовтра, чы тыпэр, чы в вувторок, чы в чытвер* (ср., видимо, вторичный вариант: *Пэтрык-Пэтрык, колы будэ тэпло, чы ў нэділю, чы ў суботу, колы пыдэм на работу*). Второй план предполагает подчеркивание мотива наказания огнем детей божьей коровки (: жены бога), которых семеро (как и дней недели) по числу пятнышек на спинке божьей коровки (ср. такие ее обозначения, разумеется, книжного характера, как лат. *Coccinella septempunctata*, нем. *Siebenpunkt*, лит. *borùžė septyntaškė*, чеш. *sluníčko sedmitečné* и т. п. — с мотивом семи пятнышек, точек)[58]. Каждое из семи пятнышек — прокол (лат. *punctum* совмещает в себе значение точки и укола, ср. франц. *point* и т. п.)[59]. На этом основании, в частности, можно поставить вопрос о реконструкции мотива последовательного наказания всех семерых детей Громовержца (каждый день по одному сыну в течение всей

н е д е л и). Похоже, что наказание каждого сына (соответственно — каждый день недели) приводило к появлению новой «точки» (пятнышка) на матери этих сыновей, т. е. на божьей коровке. В этом отношении весь мотив может быть в известной степени соотнесен с историей последовательного поражения сыновей Ниобеи (в версии Еврипида их было с е м е р о — как, впрочем, и семеро дочерей[60]) с т р е л а м и Аполлона. Очень вероятно, что идея п р о к о л а, удара мотивирует одно из бесспорно праславянских названий божьей коровки — **bedronъka*/**bedrenъka*/**bedrunъka*/**bedrunica*, в основе которого лежит Adj. **bedrъ*, произведенное с помощью элемента *-r-* от глагольной основы **bed-*/**bod-* 'колоть' (**bodǫ*, **bosti*)[61]. Наиболее надежные продолжения этой праславянской лексемы обнаруживаются в западнославянских языках. Речь идет о польск. *biedronka*, *biedrzonka* (ст.-польск. *wiodrunka*) и других формах, главным образом из южной и центральной Польши, в меньшей степени из северо-западной[62], словинск.-поморск. *bi̯edronka*; чеш. *bedruňka*, диал. *bedrunka*, *berunka*, *verunka*; слвц. *bedrunka*; укр. *бéдрик*, *бéздрик* (ср. *бедрак*, о личинке майского жука); блр. *бедрык*, *бэдрык*, *бедарка* и т. п. (см. выше)[63], не говоря о других формах, прочно вовлеченных в поле имени *Петр* или же ориентирующихся на комплексы *bobr-* : *babr-*[64].

Оба указанных выше плана, естественно, соотносятся с тем, что известно о детях Громовержца по «отцовским» версиям мифа и сложившимся на их основе устойчивым представлениям, которые уже вполне оторвались от своих источников. В этой связи достаточно напомнить хотя бы такие типовые схемы, как: Perkūnų yra s e p t y n i. Jie pasiskirsto darbus: vienas p i r m a d i e n į, kitas a n t r a d i e n į, trečias t r e č i a d i e n į… «Перкунасов (т. е. детей Перкунаса) с е м е р о. Они распределяют себе труды: первый — п о н е д е л ь н и к, второй — в т о р н и к, третий — с р е д у (букв. — третий день)…» или же: *Perkūnai yra s e p t y n i. Pirmas Perkūnas yra nesmarkus… o s e p t i n t a s Perkūnas yra labai smarkus, vyriausias ir smarkiausias* «Перкунасов с е м е р о. Первый Перкунас несильный…, а с е д ь м о й Перкунас очень силен, старший и сильнейший»[65]. Есть все основания считать, что именно седьмой сын отмечен особо: самый м л а д ш и й (иногда даже с чертами уродства), он один выдерживает испытание о г н е м и в о д о й, насылаемое его отцом, и оказывается «своим» сыном Громовержца. Именно с ним и связывается отныне идея вечного возвращения, воскресения, богатства, прямая линия преемственности с Солнцем, его матерью (прошедший испытание через смерть сын как бы искупает грех матери). Воскрешенный к жизни младший сын теперь именуется «солнышко» (см. выше)[66]. Но он одновременно и сын своего отца: поэтому ему не чужды стихии о г н я и в о д ы, тепла и холода, и он, естественно, связан с хорошей и плохой погодой. Не случайно, что самый частый вопрос, задаваемый божьей коровке, относится к погоде — д о ж д ь

или в ё д р о (погода). Ср. лит.: *D i e v o k a r v y t e, ar rytoj bus šilta dienytė?*; — *M a r y t e, m a r y t e, ar lietus, ar pagada? Jei lietus — tupėk, jei pagada — sparvą jok*[67]; — *M a r y t k a t r y t, kada bus pagada?*; — *P e t r o n ẽ l e, p e t r o n ẽ l e, kumet būs l y t a u s?* и т. п.[68]; блр.: *Б о ж а я к а р о ў к а, што заўтра будзе — дождж ці пагода, пень ці калода? Пагода — ляці, дождж — сядзі; — Гнілая к а л о д а, ці будзець заўтра пагода? Калі будзець — адгукнісь, а не будзець — заікнісь!* (ср. блр. *калода* как обозначение божьей коровки); — *К а л о д а, к а л о д а, ці будзе пагода? Як цяпер, то пушчу, а заўтра, то заб'ю; — К о - л о д а - м о л о д а, чы пэнь, чы колода, сы погода, то пушчу, сы ныгода, то заб'ю*; — *Я д з е р к а, я д з е р к а, калі будзе сонейка? Калі будзе, то пушчу, а не будзе, то заб'ю* (к божьей коровке); — *Я д з е р к а, я д з е р к а, паляці да бога, папытайся ў бога, што заўтра будзе — дождж ці пагода?*; — *Зозуля-зозуля, есы будэ погода, то пушчу, есы ны будэ, то заб'ю*; — *Пава-пава, калі пагода, ляці ў поля, а дошч, сядзі дома*; — *Пытро-Пытро, колы будэ тыпло? Колы зымно, то сыды, колы тыпло, то лыты*; *Пытро-Пытро, кулы будэ тыпло?...*; — *Пётра-Паўла, скажы праўду, што заўтра будзіць: дошч ці пагода?...*; — *Андрэйка-калода, што заўтра будзе, дошч ці пагода? Бз-з-з-з...*; — *Андрэйка-калода, куды паляціш, уніз, ці ўгору, на дошч ці на пагоду?*; — *Пэтрыку-Пэтрыку... чы взовтра погода, ек погода, то пушчу, ек ныгода, то заб'ю*; — *Пэтрычку-Пэтрычку, пэнь чы колода? Шо зовтра будэ, слота чы погода, як погода, то пушчу, як слота то заб'ю*; — *Вэдрык, пэнь чы колода? Колы будэ погода? Як тыпэр, то пусцю, як ўзовтра, то заб'ю*; — *Вэдрык-пэдрык, чы пэнь, чы колода? Сы погода, то пушчу, сы ныгода, то заб'ю*; — *Хвэдорко-пэдорко, чы пэнь, чы колода, сэ погода, то пушчу, сэ нэгода, то заб'ю*; — *Бэдрыку-бэдрыку, як полэтыш, то дождж будэ, а як нэ, то сонцэ*; — *Бобрык, бобрык, чы будэ погода, чы нэ?*; — *Каровка-буренька, куды паляцела, калі ўгору, на пагоду, калі ўниз, то на дошч* и др.; ср. также зап.-укр. *Мушка-мушка-папарушка! Лети до бога звуден понеси студьінь, а ву́дти принеси тепло* (интересно такое название божьей коровки, как *пагодка-ягодка*) и т. п.[69] Наконец, существуют еще некоторые детали, связанные с обозначениями Coccinella septempunctata, довольно непосредственно отсылающие к основному мифу. В одной из работ было показано, что в русском фольклоре, фразеологии и идиоматике имя *Сидор* выступает в связи с персонажем, являющим вырожденный образ Громовержца (*Сидор Карпович*, ср. *Сидорова коза*, *Сидор-Марья*, *Сидорка да Марьичка* и т. п.). В этом контексте такие названия божьей коровки, как блр. *сыдорко-пыдорко*, *сыдорко-хвэдорко*, *пэдурка-сэдурка*, конечно, прямо отсылают к *Сидору* как продолжению главного образа мифа. По-видимому, сходная ситуация обнаруживается и в связи с женским именем как обозначением божьей коровки. Укр. *папарушка* (*Мушка-мушка-папарушка! Лети до бога...*), *папаруза*, как и такие румын-

ские названия божьей коровки, как *păpărue* (Трансильвания), *păpărue*, *paparue*, *paparugă* (Банат), *păpăruză*, *paparugă*, *păpăluză*, *buburuză* (Венгрия) и некоторые другие, встречающиеся, в частности, и в фольклорных текстах, сопоставимых со славянскими (ср., например, *Rugă*, *rugă*, *paparugă*, *în cotro to veĭ sburà, în colo mòiй însurá*, т. е. «Руга, руга, папаруга (божья коровка), куда ты полетишь, там мне жениться»), находят прямое соответствие в балканских названиях основной участницы ритуала вызывания дождя, девочки, как бы обручаемой Громовержцу Перуну (**Per-un-* : **Par-un-* и под.), ср. болг. *пеперуга*, *перперуга*, *пеперунга*, *пуперунга*, *пемперуга*, рум. *păpărugă*, *păpălugă* и т. п. Таким образом, *сидорка*, с одной стороны, и *папару́шка*, *păpărugă*, с другой стороны, в сумме с точностью до имен синтезируют вырожденную божественную пару основного мифа.

Выше было показано, как на основе текста, записанного энтомологическим кодом, реконструируются существенные черты основного мифа. По сравнению с наиболее представительными сюжетными версиями и реконструкциями «энтомологическая» версия обладает одной характерной чертой — отрицательный персонаж, столь ярко и эмоционально описываемый в соответствующих текстах балтийской традиции (а отчасти — и славянской, прежде всего белорусской), здесь оказывается предельно бледным, завуалированным; строго говоря, он вообще отсутствует в приведенном выше материале [70]. Божественная и солнечная характеристика Coccinella septempunctata, усвоенная языком и образной мифопоэтической моделью мифа, сыграла свою роль, очень сильно деформировав миф в его «энтомологической» версии (не столько, правда, сюжет, сколько одного из его участников — трансформацию жены Громовержца). Даже в разъединении с богом и Солнцем б о ж ь я коровка («с о л н ы ш к о») сохранила свои прежние положительные характеристики в мифопоэтических представлениях о ней. Но «энтомологическая» версия, разросшись и дифференцировавшись, создала условия для формирования некоей вторичной мифопоэтической системы, в которой утрата отрицательного значения божьей коровки (как женского персонажа основного мифа) в силу своего рода Systemzwang'а была восполнена созданием о т р и ц а т е л ь н о г о члена этой системы, данного, естественно, в том же энтомологическом коде. Речь идет об образе с т р е к о з ы как ч е р т о в а насекомого, противопоставленного положительной божьей коровке именно как б о ж ь е м у насекомому. Ср. лит. *laũmžirgis* (*lauméžirgis*, *laumiãžirgis*), *laũmės žìrgas*, *laũmės žirgẽlis* и т. п., букв. ʽконь Лауме’ при том, что Лауме — один из самых бесспорных вариантов жены Громовержца [71] (наряду с женскими персонажами, кодируемыми корнем **Mar-*). Следовательно, пара *diẽvo karvýtė* : *laũmės žìrgas* отсылает к противопоставлению Бога и его жены Лауме, коровки и коня, женского и мужского. Последнее противопоставление

дважды инвертировано по сравнению с соответствующим фрагментом схемы основного мифа (бог — положительный — мужской : жена бога — отрицательная — женская): во-первых, положительным персонажем в «энтомологической» версии становится ж е н с к и й, а отрицательным — м у ж с к о й; во-вторых, женский персонаж определяется в его языковой форме мужским элементом (*diẽvo karvýtė*, т. е. ʽкоровка бога’), а мужской персонаж — ж е н с к и м элементом (*laũmės žìrgas*, т. е. ʽконь Л а у м е’). Эти отношения сохраняются и тогда, когда на месте *laũmės žìrgas* оказываются другие названия стрекозы, в которых она характеризуется как конь некоего женского мифологического персонажа (напр., раганы). Ср.: *rãganos žirgẽlis*, *ragán-žirgis*, *rãganos arkliùkas* или *arklỹs* (ср. параллельно: *laũmės arkliùkas* или *arklỹs*), *rãganos kumelỹs*. Положение меняется, когда, так сказать, «женоцентричные» названия стрекозы вытесняются лексемами, в которых отчетливо выступает ориентация на мужской персонаж, враждебный богу. Ср. лит. *vélnio žìrgas*, *vélnio žirgẽlis*, *vélniažirgis* ʽстрекоза’ (как ʽконь черта’), *vélnio arklỹs*, *vélnio arkliùkas*, *vélnio kumelỹs*, *vélnio kumeliùkas*, *vélnio drigañtas*[72]. В этих случаях названия стрекозы, сохраняя противопоставленность божественному началу и даже усиливая его до классического дуализма б о г : ч е р т, снимают противопоставление м у ж с к о й — ж е н с к и й. Переориентация с образа жены Громовержца на его противника приводит к «маскулинизированной» версии мифа: проблема добра и зла, правды и лжи «разыгрывается» исключительно мужскими персонажными элементами. С точки зрения позднего христианизированного мифопоэтического сознания в одном ряду с формами типа *vélnio žìrgas* и под. находятся такие названия стрекозы, в которых она характеризуется как конь Перкунаса. (Ср. *perkū́no žirgẽlis* или *perkū́no arkliùkas*)[73]. Но для более ранней эпохи, в текстах которой *diẽvas* и *Perkū́nas* нередко выступают как синонимы, название стрекозы *perkū́no žìrgelius*, по существу, равнозначно ее обозначению как *diẽvo žìrgelis*, из чего вытекало бы заключение о том, что стрекозу представляли некогда как божьего конька, соотнесенного с реальным конем Перкунаса (одним из основных его атрибутов) по тому же принципу, по которому божья коровка соотносится с коровой (или коровами) бога, похищенной у него его противником, или *bože słónčko* — с Солнцем бога (т. е. светилом и его персонифицированным воплощением — женой бога)[74]. Впрочем, при всем правдоподобии этого заключения следует считаться и с возможностью возникновения и развития образа конька Перкунаса, отложившегося в названии стрекозы, в силу выравнивания мифологической системы (и обслуживающей ее языковой номенклатуры), стремившейся к симметричному отражению на каждом уровне обоих членов противопоставления м у ж с к о й — ж е н с к и й, ср. *Perkū́nas* — *Sáulė*, *diẽvo karvýtė* (**Perkū́no karvýtė*)[75] — *laũmės žìrgas* (: *perkū́no žirgẽlis*) и т. п. Иначе говоря,

при исследовании частных кодовых версий (в данном случае — «энтомологической») исследователь все время должен различать две категории случаев — особенности, определяемые структурой данного кода (конкретно — энтомологического), так или иначе трансформирующей и деформирующей содержание мифа, и особенности, обязанные своим возникновением внутреннему соотношению элементов мифопоэтической (и языковой) системы.

Вместе с тем важно сознавать, что развитие мифа не заканчивается созданием частной кодовой версии. Как показано выше, на основе одной версии («энтомологической») может складываться «вторичная» другая версия («антропоморфическая»), которая в ряде случаев лучше сохраняет (или восстанавливает, ср. так называемую архаизирующую трансформацию) исходную схему. Примером могут быть названия божьей коровки, ориентирующиеся на человеческие имена — женские («Мария») и мужские («Петр»), ср. лтш. *mãrĩte*, лит. *marýtė*, польск. *panna Maryja* и т. д., с одной стороны, и лит. *petrẽlė*, блр. *пэтрык*, укр. *пэтрик* и т. д., с другой стороны. Если обратить внимание на ареальное распределение вариантов этих двух типов [76], то сразу же бросается в глаза четкая противопоставленность двух зон — той, где доминирует «женский» принцип («Мария») называния божьей коровки (Польша, Германия и др.), и той, где ведущим является «мужской» принцип («Петр»), — Белоруссия [77]. Известное равновесие наблюдается в Литве, где представлены оба принципа (*marýtė* и *petrẽlė*), и, следовательно, ареал оказывается в этом отношении последовательно дифференцированным. Эта ситуация должна, очевидно, рассматриваться как указание на сохранение в литовском ареале глубоко уходящей в архаику мифологической схемы с двумя участниками — мужским и женским, восходящими соответственно к паре Громовержец — его жена. Можно напомнить, что эти члены пары кодировались именами с корнем **Per*(*k*)- и **Mar*-, имеющими надежные индоевропейские параллели. Эти имена, видимо, и способствовали притяжению поздних христианских имен Петра и Марии (*Petr* — *Marija*) к этим местам схемы основного мифа в качестве субститутов исходных имен. Таким образом, литовские названия Coccinella septempunctata дают основание для реконструкции и «мужской», и «женской» части основного мифа, тогда как каждая из названных двух зон ориентируется или на одну, или на другую часть его. Архаичность литовской мифопоэтической модели мира как раз и состоит в равномерном сохранении разных частей как текста, так и системы. Но с точки зрения теоретико-информационной провиденциальности распределение информации об основном мифе раздельно по двум зонам («мужской» и «женской») может трактоваться как метаописание того мотива основного мифа, где речь идет о расчленении, разбрасывании

и упрятывании как лучшем способе сохранения некоей ценности (в данном случае — смысла, Слова) в надежде на будущее соединение всех разъятых частей в совершенстве целого.

Примечания

[1] См.: *J. Monod.* Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la Philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris, 1970: 130—131; специально в связи с основным мифом см.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975: 44—76.

[2] Ситуация добродетели, возникающей из необходимости.

[3] Это поразительное приспособление воспринимающего сознания (Я) к изменяющемуся внешнему миру, данному как текст (сообщение), предполагает определенное единство Я и мира, некий общий ритм того и другого как результат настраивания Я на ритм внешнего мира (текста) или же как следствие единства происхождения Я и внешнего мира, объясняющего удовлетворительную степень скоррелированности потребителя текста и самого текста. Иначе говоря, презумпция состоит в том, что в распознающем и интерпретирующем устройстве потребителя текста есть то, что есть и в самом тексте (естественно, что эта связь может быть выражена корректнее, что, однако, в данном случае не является необходимостью).

[4] Особенно это заметно при переходе от антропоморфной (или антропоморфизирующей — животные как маски, под которыми скрываются человеческие персонажи) кодовой версии как универсальной или, точнее, как наиболее приспособленной к передаче именно сюжетной линии к таким версиям, как вегетативная, энтомологическая, химическая, кулинарно-гастрономическая и т. д. Сказанному, естественно, не противоречит особая разрешающая сила перечисленных кодовых версий в специфических условиях (когда мифологические смыслы передаются не столько через сюжет, сколько, например, через объектную структуру мифа: важно не только, что мифологический персонаж съел нечто или пошел куда-то, а то, чтó он именно съел и куда он пошел).

[5] Предварительные варианты: *В. Н. Топоров.* Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Предварительные материалы. М., 1978: 135—140; *Idem.* Lady-Bird (*Coccinella septempunctata L.*) in the Baltic and Slavic Traditions in Connection with the Reconstruction of Some Motives of the Principal Myth // Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais. Uppsala, 1979: 268—275. — Ранее в контексте «энтомологических» версий основного мифа были проанализированы мифопоэтические образы пчелы, осы, стрекозы, овода, комара, муравья и т. п.

[6] Ср. статью автора: Балто-слав. **karv-* и **deiv-* & **karv-* // LPosn. 23. 1980: 199—205, а также: Прусский язык. Словарь. Т. 3. I—K. М., 1979: 238—243.

[7] Подобное смешение названий для оленя и зверя характерно для всей южнобалтийской зоны: помимо полабского примера, когда олень обозначается как зверь (*Thier*), ср. прусск. *alne* E 647: ʽtyer’ или нем. *tyer* ʽолень’. Ср.: *V. Mažiulis* // Baltistica. 1979. 15: 148. Мотивы называния оленя «зверем» более или менее понятны: в этих местах олень был действительно самым крупным и ценным диким животным (в Эльбингском словаре *alne* не случайно открывает список рогатых животных), т. е. з в е р е м по преимуществу. Однако из этого не следует, что «оленьи» слова (*Deiwa Korwô*, *alne*, *Hirsch* и т. п.) могли обозначать и других «зверей» (напр., медведя, волка, лису или зайца). Можно думать, что обозначение дикого животного «оленьим» названием носило отчетливо метонимический характер; исходное значение слова при этом сохранялось.

[8] См.: *K. Polański.* Słownik etymologiczny języka Drzewian Połabskich. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdánsk, 1971. Zesz. 2: 276—277.

[9] Ср. изображение пчел как коровок — лит. *Mano bitės kaip karvikės* «Мои пчелы — как коровки» (с продолжением: *O bitukai kaip jautukai* в свадебных песнях. См.: Lietuviškos svotbinės dainos užrašytos Antano Juško ir išleistos Jono Juško. T. I. Vilnius, 1955: 562. № 670 (здесь же и другой ряд сравнений — *Mano pati kaip bitutė* «Моя жена — как пчелка»).

[10] В этом плане соотношение полабск. *Korwò* : *Deiwa Korwò* вполне идентично кетск. *şe’ļ* ʽолень (домашний)’ : *Eşdə şe’ļ*, обозначение д и к о г о оленя как б о ж ь е г о (собств. — олень Еся, т. е. высшего бога).

[11] Ср. также рус. *дивий мёд*, т. е. мед от д и к и х пчел, при синонимичном *божий мёд*, откуда *дивий = божий* (ср. обычную характеристику и самих пчел как б о ж ь и х). Ср. частые обозначения д и к и х животных по принципу ʽпринадлежащий богу’, типа лтш. *dieva vērši* ʽдикие быки’ (т. е. ʽбожьи быки’, ср. выше формально близкие литовские формы *diẽvo jáutis*, *diẽvo jautẽlis*, значение которых оказалось перенесенным и, следовательно, не совпадающим с исходным), *dieva zuosis* ʽдикие гуси’, *dieva suns* ʽволк’ (собств. ʽбожья собака’, т. е. дикая) и т. п., а также принцип называния и ряда других н а с е к о м ы х, исходя из обозначений ʽбожьего (дикого) скота’, как, напр., в лтш. *dievvẽrsiņš* (или *dìeva vẽrsiņš*) ʽдровосек’, о насекомом вида *Cerambyx* (букв. ʽбожий бычок’); *dievzir̂dziņš* (или *dìeva zir̂dziņš*), маленькое насекомое (жучок) красного цвета (букв. ʽбожья лошадка’), *dìeva kumeliņš*, *dìeva aita* и др.; ср. еще *dìevsunĩtis*, *dìeva sunītis*, жучок особого вида, *dìeva vabulītes* (см.: *P. Šmits.* Latviešu tautas ticējumi. I. Rīgā, 1940: 360—362); лит. *diẽvo karvùkė*, *diẽvo jautẽlis* и др. (см. выше).

[12] О том, что праслав. **divъ* не только фонетически, но и с е м а н т и ч е с к и идеально отвечает продолжениям и.-е. **dei̯u̯-* (см. I — **dei̯u̯-*, II — **di̯eu̯-*, III — **diu̯-* : *C. Watkins.* God // Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der Indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert. Innsbruck, 1974), в связи с недавно высказанными сомнениями в корректности этого сопоставления см. в другом месте. Ср. также: *J. B. Rudnyćkyj.* Slavic Terms for “God” // Ibid.

[13] Ср. и явно более поздние образования, трансформирующие, тем не менее, исходный тип: польск. диал. (Августув) *Matki Boskiej krówka* (ср. в диалектном словаре Я. Карловича *mrówka Matki boskiej* /Rzeszów/). Вместе с тем иногда в этом значе-

нии выступает и просто *krówka* (южная Малопольша), *krufka* (Кашубщина) и т. д. «Коровья» компонента божьей коровки содержится и в таких ее названиях, как кашубск. *borowa krówka*, с одной стороны, и *kruszka*, *kruszka muszka*, *matuszka kruszka*, *matka kruszka* (при кашубск. *kruszka* ʻmała krowa’, ʻkrówka’), с другой. См.: Atlas językowy Kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich. Zesz. IV. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1967: 70—71 и карта 159 (далее — AJK).

[14] Ср. чеш. диал. *pambičková ovečka* и др.

[15] Ср. нем. *Gotteskühlein*, *Herrgottskühlein* ʻбожья коровка’; финск. *jumalanlehmä* (от *jumala* ʻбог’ и *lehmä* ʻкорова’ (см.: *K. Vilkuna* // FUF 24: 200 ff.), но — по другому принципу — эст. *lepatriinu*, веппск. *gumalanľehmaińe* (*ǵuma* || *u*, *-лап* ʻбог’, *ľehm* ʻкорова’, но и *papińľehmaińe* ʻбожья коровка’, от *pap*, *-in* ʻсвященник, поп’; ср. н.-греч. *παππαδίτσα*, т. е. ʻпопадьиха’ = ʻбожья коровка’); рум. *vaca domnului* (ср. также игру *vacile-domnului*) и др. Сюда же, разумеется, нужно отнести обозначения божьей коровки как ʻбожьего бычка’ типа нем. *Gotteskälbchen*, *Gotteskälblein*, с.-хорв. *божjи волак*, рум. *boul domnului*, ср. еще *boul popei* и др., а также названия той же структуры, но отнесенные к иным денотатам (см. выше о лит. *diẽvo jáutis*, *diẽvo jautẽlis* и др.).

[16] Характерно, что эти слова переносно обозначают и человека (ʻhodné děvče’, ʻmiláček’, ʻslunéčko’/brouk/ и т. п.).

[17] Ср. франц. *poulette à Dieu* ʻбожья коровка’ (собств. ʻбожья курочка’) при итал. *palomilla*; алб. *puľe Shën Mëris* (букв. ʻкурица св. Марии’) и т. п.

[18] Ср. н.-луж. диал. *bogoụa ụacka* ʻбожья коровка’ (собств. ʻбожий червячок’), видимо, отражающее влияние форм, подобных н.-нем. *marikenworm* ʻбожья коровка’ с близкой внутренней формой.

[19] Ср. выше о чеш. *beruška* (букв. ʻовечка’), обозначающем и божью коровку и солнышко (хотя и в переносном употреблении).

[20] См.: *W. Budziszewska.* Słowiańskie słownictwo dotyczące przyrody żywej. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965: 160.

[21] Исходная (базовая) по отношению к этому образу мифологема о солнце-корове достаточно хорошо известна в разных (преимущественно южных) традициях. Ср. древнеегипетскую богиню Хатор (кстати, сто́ит отметить, что изображение Солнца, поддерживаемого ее рогами, весьма напоминает внешний вид божьей коровки; ср. солнце на рогах небесной коровы в типовых композициях с фараоном; наконец, ср. образ скарабея с солнечным шаром), в связи с которой заслуживает, в частности, внимания столб с двумя головами этой «Госпожи сикоморы» в Дендера, или же «утреннюю корову» (*usriyā gauḥ*), богиню зари ведийскую Ушас, или, наконец, Геру, сохраняющую следы связи как с солнцем, так и с коровой.

[22] Ср., напр., тип, представленный такими текстами, как *L. Rėza.* Lietuvių liaudies dainos. I. Vilnius, 1958. № 27, 62, 78 или: *K. Barons un H. Wissendorffs.* Latvju dainas. I—VI. Jelgavā un Petrogradā, 1894—1915. № 33845 (ср. также: *M. Jonval.* Les chansons mythologiques lettonnes. Paris, 1929, и др.). Среди славянских версий ср. болгарскую мифологическую песню «Слънчева женитба» и др. О небесной семье и небесной свадьбе см. обстоятельное исследование: *H. Biezais.* Die himmlische Götterfamilie der Alten Letten. Uppsala, 1972.

[23] Результатом взаимодействия двух персонажных схем — «Сын бога» и «Дочь Солнца» — можно объяснить образ Сына Солнца, ср. с.-хорв. *су̑нчевић* (напр., в очень важном фрагменте основного мифа: *Проси Сунце за свог Сунчевића*).

[24] Т. е. отчасти дублирует один из основных мотивов, связанных с Громовержцем, — разыскание похищенного стада или жены, уведенных и спрятанных противником бога.

[25] Частным, профаническим вариантом этой функции божьей коровки является указание ею часа дня. В эту особенность предсказывать время верят в разных традициях, а в некоторых из них сама божья коровка обозначается как ʻчасокʼ (ср. кашубск. *godzinka*, *godzineczka* ʻбожья коровкаʼ, диминутив от *godzina* ʻчасʼ, см. ниже) или даже просто как ʻчасыʼ (ср. *zégarek* в Сумине под Старогардом на Коцевье). На Кашубщине к божьей коровке обращаются с вопросом о времени (причем само название божьей коровки может не быть связанным с идеей времени, часов): Lëteweczko, paneweczko, powiédzké mié, jakå to je godz·inka: pië̈rszå, drëgå, t^{r}żecå, czwörtå, piętå, szóstå, sódmå, u̯ósmå, dzewiętå, dzesętå, jednåstå, dwanåstå (Puzdrowo); Jakå to je godz·inka, żle je tu połenko, wiele godz·in do wieczorka; moróweczka, poonies skrz·idełeczka i powiédz, jakå godz·ineczka; krůšku̯e, krůšku̯e, povi̯ec i̯aka to gu̯oʒena i̯e, ho i̯a tob’e gu̯ova skrącą; krʌpńičk^{u}e, mǫčńičk^{u}e, p^{u}ev^{i}c m^{i}e i̯aka goʒina, bo ce karůšek skrącą и т. п. См.: *B. Sychta.* Twórcze zdolności językowe Kaszubów (na przykładzie synonimów *biedronki*) // JP. 38. № 3. 1958: 217—218; *Idem.* Słown. gwar kasz. T. I. Wrocław, 1966. S. v.; AJK. Zesz. IV: 68—69 и карта 159; ср. также: *A. Labuda.* Słowniczek kaszubski. Warszawa, 1960. В кашубских говорах отмечены также *g^{u}ożinka*, *gu̯eʒ·inka*, *g^{u}ezėnka*, *gòżinka*, *goʒ·inečka* и даже *gu̯eʒʌna* (AJK. Zesz. IV: 69); за пределами Кашубщины слово известно из одного коцевского и одного крайняцкого говора. Ср. блр. *Цецер-цецер, ці далёка вечар? Як далёка, то ляці высока, калі блізка, то ляці нізка* (*цецер* — название божьей коровки).

[26] Как показано в другом месте, жена Громовержца в этом сюжете нередко носит «огненное» имя — рус. *Маланья* (в мифопоэтической мифологии от *мóлния*), *Маланьица*, *Огненная Мария*, болг. *Огняна Мария*, с.-хорв. *Марија огњена* и т. п. В *Марии* сербскохорватских и болгарских мифологических и ритуальных песен видят Богородицу или Марию Магдалину как хранительниц молнии (Мария Магдалина за непочтение к ее дню, согласно русским данным, наказывает громом). Характерно, что в ряде традиций Илью (как трансформацию бога-Громовержца основного мифа) и Марию (как трансформацию жены Громовержца) почитают в двух идущих подряд праздниках. Дальнейшая трансформация этих персонажей, сохраняющая, однако, мотив огня (и воды), — *Иван* и *Марья* купальских песен.

[27] Иначе говоря, эта формула как бы предполагает суммирование разных (но изоморфных друг другу) семантических рядов: 1) «Солнце идет в божий домик», т. е. закатывается, заходит; 2) «божья коровка идет в свой дом (к своим детям)»; 3) «Солнце — жена бога идет в дом (к своим детям)». Вообще тема дома (домка, хатки) божьей коровки принадлежит к числу нередких, ср. блр. *Андрэйка-братка*, *дзе твая хатка?*; — *Петрык-вэдрык, дэ твій дом?* и более косвенно: *Пава-пава, калі пагода, ляці ў поля, а дошч сядзі дома* или *Пётра-Паўла, ... Калі дошч, сядзі дома, калі пагода, ляці ў поля* (по данным Л. Ф. Шаталовой, см. ниже).

[28] В известном смысле его можно видеть и во многих играх — в горелки, «в классы» (раньше — «в цари»), ср. такие термины этой игры, как «огонь», «горит», «мак» (как образ огня), и т. п.

[29] Ср. «посудную» тему в румынских рассказах о пламени, сжигающем детей (приуроченных как раз к *Sf. Vineri*): para acea arde copiiĭ meĭ, с одной стороны, и мотив перевернутой посуды (tóte vasele cu gura în jos, собств. ʽвниз ртом'), с другой стороны. См.: *S. F. Marian.* Sĕrbătorile la români. Bucuresci, 1899: 295—296; *Т. Н. Свешникова, Т. В. Цивьян.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонифицированных днях недели // Структурно-типологические исследования. М., 1973: 206 и др. С этим комплексом, неоднократно выступающим в восточнороманской традиции, связаны и сходные балтийские мотивы. Ср. типовую формулу литовского фольклора: *Petrẽli, bėk, bėk, tavo vaikai rėk, rėk, šaukštai, bliūdai nemazgoti, po suolelio pakavoti!* «Божья коровка, спеши, спеши (собств. беги, беги), твои дети кричат, кричат, тарелки, блюдца не мыты, под лавкой спрятаны!»

Следует напомнить, что в румынском сказочном фольклоре известны сюжеты, связанные с божьей коровкой. См.: *A. Schullerus.* Verzeichnis der Rumänischen Märchen und Märchenvarianten. Helsinki, 1928: 89 (№ 68: сестра, убитая братом; превращение прекрасной женщины и т. п.), а также: *S. F. Marian.* Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile Românilor. Studiu folkloristic. Bucureşti, 1903: 106, 426, и др.

[30] Ср. у Анны Ахматовой в стихотворении 1940 г.:

Уложила сыночка кудрявого
И пошла на озеро по воду
…
Как последнее слово услышала,
Света я пред собою не взвидела,
Оглянулась, а дом в огне горит —

и в перекличке с этим:

Все ушли и никто не вернулся,
Повинуясь обету любви,
Мой последний, лишь ты оглянулся,
чтоб увидеть все небо в крови.

[31] Ср. богатый материал в монографии: *E. Backman.* Jungfru Maria Nyckelpiga. Stockholm, 1947; ср. также: *R. Holsten.* Coccinella septempunctata im pommerschen Plattdeutsch. Pyritz, 1914; *F. Hinze.* Pomoranische Bezeichnungen des Marienkäfer im hinterpommerscher Plattdeutsch // ZfSl. 1964. Bd. 9. H. 3; есть сведения о том, что В. Важным была подготовлена монография о божьей коровке.

[32] См.: *H. Biezais.* Die Hauptgöttinen der alten Letten. Uppsala, 1955; *Idem.* Die himmlische Götterfamilie…

[33] Ср.: *Diẽvo marýtė bėga man per ranką*. К связи с богом ср. формульное обращение (просьбу): *Maryt, maryt, skrisk pas dievą!* См.: LKŽ 7: 863 (словом *marýtė* обозначается и растение *Chimaphila umbellata*).

[34] Возможно, под влиянием этой формы могло возникнуть единичное *anna panna*. — Показательны некоторые румынские названия божьей коровки этого же типа: *Măriuţa*, *Măriuţa popei*, *Măria popei*, *Mămăruţă* и др. См.: *S. F. Marian.* Insectele…: 107.

[35] См.: AJK. Zesz. IV: 69—70, карта 159; *B. Sychta.* Op. cit.: 218—219.

[36] При этом примеры с *mora* занимают южную часть пояса (pow. Tuchola, Sępólno Krajeńskie, Starogard Gdański), а примеры с *morówka* — северную часть (pow. Bytów, Kościerzyna, Kartuzy и даже Puck, ср. Ястарню).

[37] См. AJK. Zesz. IV : 74—75; *B. Sychta.* Op. cit.: 218. — Любопытно свидетельство о духе-охранительнице Тухольских Боров по имени *Borowa Ciotka*. Она занимает одно из первых мест в тухольской демонологии, охраняя леса как от г р о з ы, б у р и, в и х р я, так и от людей, наносящих урон лесу или его обитателям (особенно птицам); последних она наказывает, насылая на них комаров (*koćmugów*), ос и даже змей. Эти особенности Боровой Тетки в точности совпадают с анализировавшимися ранее (в частности, в сибирских и америндских традициях) чертами наказанной жены бога (Громовержца), свергнутой на землю.

В той или иной степени полезно учитывать и белорусские названия божьей коровки с корнем *бур-* : *мур-*, хотя они непосредственно и не связаны с указанными польскими. Ср. блр. *буроўка*, *кароўка-буроўка*, *бурка-кароўка*, *каровка буренька*, *буринка*, *кароўка-муроўка*, *коровушка-муровушка*, *кароўка-мугоўка* и др.

[38] См.: *W. Budziszewska.* Op. cit.: 160.

[39] Очевидно, в силу сдвига: мать бога → мать детей бога и, следовательно, жена бога.

[40] Лит. *katrýtė* используется и в народной ботанической номенклатуре (LKŽ 5: 414), обозначая, в частности, б о л о т н у ю незабудку.

[41] См.: AJK. Zesz. IV: 75 и карта 159, а также картотеку «Słownika gwar polskich» в Кракове.

[42] Ср. рус.: *ты Марина, ты Катерина…* или лит. *Maryt*, *Katryt…*; ср. формульное: *Toje gūžtoje trys slūgos: Karalina, Katrina, Marcelina…* при обращении к божьей коровке типа *M a r e l e*, *K a t r e l e*, *pasakyk*, *kada bus lietus*? (см.: Lietuvių tautosaka. T. 5. Vilnius, 1968: 918. № 9421; ср. 896. № 9291 и др.).

[43] Подробно см.: *Л. Ф. Шаталава.* Назва «божай кароўкі» (*Coccinella septempunctata*) у беларускіх гаворках // З жыцця роднага слова. Мінск, 1968: 166—178; ср. также: *О. Н. Трубачев.* Лит. *petrẽlė* ʽбожья коровка’ — словообразовательно-семантическая калька блр. *пэтрык*/*пятрок*/*пятрук*/*пятрусь* ʽбожья коровка’ // Этимология. 1975. М., 1977: 12.

[44] См.: *W. Budziszewska.* Op. cit.: 159.

[45] См.: AJK. Zesz. IV: 75 и карта 159; комментатор лишь отчасти прав, рассматривая эту форму как «ewentualnie wykolejenie nazwy *biedronka*, być może pod wpływem wielkopolskiej *katrynki*». Здесь, как и в ряде других случаев, недооцениваются, так сказать, «петроцентричные» формы.

[46] См.: *J. Karłowicz.* Słownik gwar polskich. T. I—VI. Kraków, 1900—1911, s. v.; ср. также картотеку «Słownika gwar polskich» в Кракове.

[47] Ср. такую ошибочную польскую форму, как *piotruszka*, ценную в том отношении, что она отчетливо ориентирована на Nom. Propr. (правильная форма — *pietruszka*).

[48] Подробнее об этом см. в статье автора: Заметки о растительном коде основного мифа (*перец*, *петрушка* и т. п.) // Балканский лингвистический сборник. М., 1977: 196—207.

[49] Об этом следует помнить и при решении вопроса о том, является ли лит. *petrẽlė* 'божья коровка' калькой, и если является, то какая форма (источник) калькировалась.

[50] См.: Беларуская народная творчасць. Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972: 368—369. № 646—647.

[51] Эти элементы составляют единство, п а р у, но сами по себе они в известном отношении разнонаправленны (ср. нем. *dem Peter nehmen und dem Paul geben*; *Ich bin Peter, du bist Paul*... и т. п.). — С этой парностью связан, видимо, и мотив б р а т а, нередко выступающий в названиях божьей коровки или в обращениях к ней, ср., напр.: *Братка-Кандратка*; — *Ядзерка, мой мілы брацейка*...; — *Андрэйка-братка*; *Іванька-братка* и др.

[52] См.: Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. I. Мінск, 1979: 81.

[53] См.: Беларуская народная творчасць: 364—365. № 630—633. К разнице между божьей коровкой и андрейкой см.: *Л. Ф. Шаталава.* Указ. соч.: 171.

[54] См.: *А. В. Кудрявцев.* Детские игры и песни в Нижегородской губернии // Нижегородский сборник. 1871. Т. IV: 218. Часто дети божьей коровки находятся на небе; ср. блр.: *Божая кароўка, паляці на н е б к а. Там твае д з е т к і кушаюць катлеткі, півам запіваюць, хлебам заядаюць; — Ядзерка, ядзерка, б о ж а я д з і ц я т к а! Паляці на н е б а, прынясі нам хлеба; — Божая кароўка, ты ляці на н е б к а, там твае д з е т к і кушаюць катлеткі. Усім раздаюць, а табе не даюць* и т. д. (см. Беларуская народная творчасць: 366 сл.); ср. также *Андрэйка, ляці на неба, прынясі ад Бога хлеба* или даже *Божая кароўка! Паляці на неба, дам табе я хлеба* и т. п. Сходные варианты есть и в русском детском фольклоре, хотя чаще мотив полета на небо за хлебом (*полети на небо, принеси нам хлеба!*) не сопровождается мотивом детей; иногда просьба ограничивается молоком, как в блр.: *Кароўка-мугоўка, дай малачка* и т. п. Но в ряде случаев нахождение детей божьей коровки неизвестно: *Фэдрык, фэдрык, дзе твае дзеткі? Куды паляціш: ці ў высокія горы, ці ў глыбокія н о р ы?* (Там же: 336. № 638); к теме д е т е й ср. также: *Петрачка, дзе маё дзіцятка? — Клямук-Клямук, дзе мой дзяцюк?; — Дзенчык-дзенчык, дзе мой маладзенчык?* и др. (*Л. Ф. Шаталава.* Указ. соч.: 170—171).

[55] Ср.: *Ketvirtasdienis yra savaitės vidurys, todėl ta diena yra paskirta Perkūnui; Perkūno dieną, ketvirtadienį, vestuves gerai daryti* и т. п. См.: *J. Balys*. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai. III. Kaunas, 1936. № 1072—1073.

[56] Иногда четвергу соответствует и женский персонаж — ср. румынскую *Joimăriţă* (*Joi-mari* 'Великий четверг'), т. е. 'Четвергица'; см.: *L. Şainénu.* Basmele române. Bucuresci, 1895: 986; *I. Muşlea.* Cercetări folklorice în ţara Oaşului // Anuarul archivei de folklor. 1932. I. № CCCXXIV; *Т. Н. Свешникова, Т. В. Цивьян.* Указ. соч.: 200 сл.

[57] Между прочим, пальцы, как и дни недели, могут носить особые имена, ср. лтш. *gaŗā Mārīte* 'средний палец' (букв. 'длинная Марьюшка', ср. выше о построенных по этому типу названиях божьей коровки). Вместе с тем по дням недели могут

обозначаться и коровы (ср. их включенность в основной миф; в частности, найденные и отобранные Громовержцем у его противника коровы вновь пересчитываются; ср. выше «пересчет» часов в обращениях к божьей коровке с вопросом о времени). Ср.: *D. Zemzare.* Par govju vārdiem latviešu valodā // Baltistica. 1971. VII (2). 1: 189 ff.; *Eadem.* Pirkstu nosaukumi latviešu valodā // Ibid. 1972. VIII (1). 1: 63 ff. — В контексте сказанного трудно сомневаться, что и русская детская игра «Сорока» (или «В пальцы») не что иное, как вырожденная версия основного мифа. Ср. особенно (при пересчете-переборе пальцев): *Сорока, сорока!* | *Где была? — Далеко;* | *Кашку варила* | ... | *Каша* *п р и г о р е л а* | *И этому дала!* | *И этому дала,* | *И этому дала,* | *И этому дала,* | ... | (схватив мизинец) *А ты* *м а л* *м а л ё н е к* | *Ты дров не носил,* | ... | *Нет тебе ничего* и т. п.

[58] Факт поражения детей Громовержца (или обращения их в насекомых) «в первоначальные времена», отраженный в основном мифе, имеет своим следствием («обратным») категорический запрет — в самых разных традициях — убивать божьих коровок: *Zabic bożǫ krówką to* *w i a l g i* *g^r ż é c h* (см.: *B. Sychta.* Op. cit.: 217). Подчеркиваемая в некоторых названиях божьей коровки ее р я б и з н а может рассматриваться как след наказания (ср. блр. *андрэйка-рабачок*, *пумпарушка-рабушка*, *бабушка-рабушка*).

[59] Имея в виду сказанное выше о теме петрушки, ср. характерное ее название в румынском — *pătrunjel* при имени *Petru* и *pătruns* ʻпроколотый’, ʻпронзенный’.

[60] К различению «мужской» и «женской» семерки ср. «мужской» и «женский» принципы обозначения божьей коровки, соответственно — «Петр» и «Мария», что подтверждается не только приведенными выше разрозненными примерами, но и целыми текстами, где оба элемента (мужской и женский) выступают совместно. Ср., напр.: пастух, посадив на руку божью коровку (*pasidėję Marytę* | *dievo karvytę* | *ant rankos*), произносит: *M a r i š k ė l e,* *P e t r i š k ė l e, ar dar toli pietūs* (если божья коровка улетает далеко, то и обед не скоро; если она улетает недалеко, то обед скоро). Или же: — *M a t i u š k a* *b a t i u š k a, kur lėksi, kur slėpsies?...* (к божьей коровке). См.: Lietuvių tautosaka. T. 5: 919. № 9424, 9428.

[61] См.: Этимологический словарь славянских языков. Вып. I. М., 1974: 180—182. Ср. с. 181: «Применительно к случаю названия насекомого Coccinella septempunctata мы имеем право говорить о конкретной реализации значения ʻн а к о л о т ы й’, «punctatus», ср. такую броскую особенность божьей коровки, как несколько точек на жестких надкрыльях, что отмечено и латинским научным термином septempunctata ʻпокрытая семью точками’». Другие этимологии (напр., *H. G. Lunt* // Language. 29. 1953: 131—133; Sadnik-Aitzetmüller. Vgl. Wb. 4: 262—263 и др.) менее убедительны. Связь с названием овцы (чеш. *beruška* : *beran*), подкрепляемая известным рядом семантических параллелей, предлагается в словаре: *Sławski* I: 32. Как бы ни относиться к этой этимологии, но польск. диал. *biedr-ona*, *biedr-awa*, *biedr-ula* ʻkrowa pstra; czerwona; biała na grzbiecie’ ставит серьезный вопрос перед исследователями.

[62] Заслуживает внимания отмеченная AJK. Zesz. IV: 70 форма *bi̯edruška*, в которой комментатор видит контаминацию двух лексем — *biedronka* и *kruška*.

[63] См.: *Р. В. Кравчук.* // Беларуская лексікалогія і этымалогія. Мінск, 1968: 85; *Г. Ф. Шило.* Названия божьей коровки в украинских говорах // Совещание по общеславянскому лингвистическому атласу (Одесса, 4—7 июня 1969 г.). М., 1969: 37 и др.

[64] Ср. слвц. диал. *bobrunka* ʽбожья коровка’, *bobruna*; укр. диал. *бобру́нка*, *бобору́нка*, *бобруниця*, *бобруна*, *бобру́с’ка*; *бабру́на́*, *бабри́ська* (см.: *Р. В. Кравчук* // ВЯ. 1968. № 4: 124: против связи с *бабрати*), блр. *бабруніца*.

[65] См.: *J. Balys.* Op. cit. № 394—395 и др.

[66] В качестве параллели ср. ведийского *Mārtāṇḍa*, букв. ʽиз мертвого яйца (рожденный)’, с е д ь м о г о из Адитьев, ставшего с о л н ц е м.

[67] См.: Lietuvių tautosaka. Т. 5: 918—919.

[68] В этом контексте, возможно, получает объяснение и укр. *бе́дрик* ʽCoccinella’, как и другие слова того же корня и того же значения. Уместно напомнить, что *бе́дрик* связан с богом и сочельником, т. е. стыком старого и нового года (ср.: *Дай б о ж е й на б е д р и к!* или *Щ е д р и к - б е д р и к! дайте вареник!* — при *Щедрий вечір* как обозначение кануна нового года). То, что божья коровка оказывается приуроченной к основному празднику годового цила, чрезвычайно симптоматично. Наличие же варианта с начальным *в-* (*ве́дрик* : *бе́дрик*; ср. кашубск. *wiodro* : *biodro* «ładna pogoda, drgajace rozgrzane powietrze», см.: AJK. Zesz. I. карта 6; cz. 2: 45—46) помогает, видимо, установить связь с обозначением ясной /хорошей/ погоды, ср. укр. *ве́дро*, рус. *вёдро*; болг. *вѐдър*, с.-хорв. *вёдар* ʽясный’, словен. *védər* ʽвеселый’; чеш. *vedro*, в.-луж. *wjedro*, н.-луж. *wyadro*, польск. *wiodro* (ср. *wiodrunka* ʽOrnithogalum umbellatum’), полаб. *vedrü* ʽпогода’, ʽсолнце’ и т. п. (к кашубск. *wiodro*/*biodro* ср. нем. *Wetter* и т. п. в значении ʽясная погода’).

[69] См.: Беларуская народная творчасць. Дзіцячы фальклор: 363—369. № 625—647; *Л. Ф. Шаталава.* Указ. соч.: 168—173; *І. Верхратський.* Знадоби для пізнання угорсько-руських говорів. Львів, 1899, и др.

[70] Впрочем, не очень ясные следы «небесной» ссоры и, следовательно, признаки исконно отрицательных черт все-таки обнаружимы (опаленность и пронзенность-проколотость, видимо, как результат наказания, неясная вина перед детьми, нахождение их в глубокой норе и т. п.).

[71] См.: *N. Vėlius.* Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977: 83—128; *Idem.* Laumių dovanos. Letuvių mitologinės sakmės. Vilnius, 1979 и особенно — *Т. М. Судник, Т. В. Цивьян.* К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе // Структура текста. М., 1980: 240—285, и др.

[72] Ср. также *žỹdo arklỹs*, *žỹdarklis*, *žỹdo kumelỹs* и т. п.

[73] Учитывая обычные описания Перкунаса в литовской традиции как старика, деда (*Perkū́nas-senis*, *Perkū́nas yra senis* и т. п.), можно видеть в лит. *diė́das*, *diedùkas*, *diedarõkas* ʽстрекоза’ отсылку к образу Перкунаса (но уже без упоминания его коня; обратная ситуация — указание на коня без упоминания его хозяина — представлена в таких названиях стрекозы, как *žirgẽlis*, *žirgiùkas*, *žìrgas*, *žirginis*, *žìr̃ginas*, *drigañtas* и т. п.). С Перкунасом в конечном счете могли соотноситься и такие названия стрекозы, как лит. *striẽlčius*, *strielòkas*, *strėlẽ̄*, *strėlà*, *strielà*, *striélka* и некот. др.

[74] Из других названий стрекозы ср. лит. *skėtẽ̄*, *skratẽ̄*, *avìžė*, *keturspar̃nis*, *latìšius*, *skėrỹs*, *šarañčius* (*sarañčius*, *žarañčius*, *zarañčius*, *šerañčius*), *Bìržų vagìs*, *kìkė*, *kiùkis*, *muzikantas*, *bizdigõnas*, *bìzdinas* и т. п. См.: Lietuvių kalbos atlasas. I. Leksika. Vilnius, 1977: 158—159 и карту 85. Данные других традиций, прежде всего соседних — латышской, белорусской, польской, немецкой, — существенны, но значительно беднее и однообразнее. О польских названиях см.: AJK. Zesz. IV: 58—64 и карту № 157: к

описанной литовской схеме ср. *panna* ʽстрекоза’ (и ʽбожья коровка’), *matilda* — женская линия, *strzel*(*e*)*c*, *żołnierz* — трансформация линии Громовержца, *szwed*(*a*), *francus* и др. — трансформация линии противника Громовержца («чужое»), *koń*, *dziki koń*, *konik*, *dziki konik*, *pasikonik* — анимальная линия. Форма *dziki koń* в реконструкции отсылает к **dik-* & **konь*. Альтернативный вариант **div-* & **konь* может толковаться как обозначение б о ж ь е г о коня (см. выше о полаб. *Deiwa Korwò* как — в реконструкции — б о ж ь е й корове, т. е. д и к о й: об олене) и, следовательно, соотносится с лит. *diẽvo žirgẽlis* ʽстрекоза’.

[75] Такая реконструкция, позволяющая выявить образ Перкунаса как пастуха коров, вполне подтверждалась бы древнеиндийским названием божьей коровки — *indragopa*, букв. ʽимеющая Индру (Громовержца) пастухом’; ср. также тему божьего скота, божьих коров — *devasya gauḥ*, *deva-gava-* и т. п. (ср. лтш. *dieva govs*). Ср. сходные обозначения других «маленьких» животных через имя Перкунаса и соответствующего большого животного, напр., лит. *perkū́no ožỹs* ʽклещ’ (букв. ʽкозел Перкунаса’) или *perkū́no ožẽlis* ʽкулик’ (букв. ʽкозлик Перкунаса’); ср. такие его синонимы, как *diẽvo ožẽlis* или *dangaus ožẽlis*.

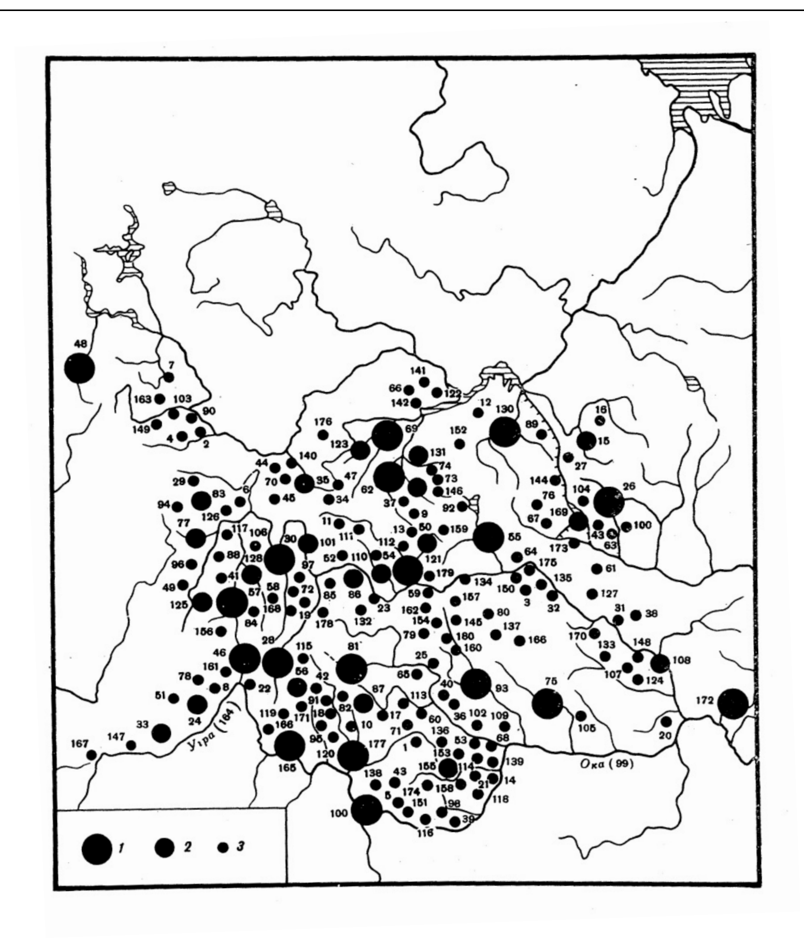
[76] Разумеется, кроме форм, которые строго распределяются по этим двум типам, существует большое количество других названий божьей коровки (некоторые из них существенны и с мифопоэтической точки зрения, ср. болг. *калѝнка*, *калѝнка-малѝнка*, польск. *makówka*, *borowiczka*, *-eczka*, *boróweczka*, *borówka*, *litewka*, *pytlówka*, *krop*(*i*)*elniczka*, *krop’anka* и т. п.): характерно, что этот не дифференцированный в указанном отношении резерв выступает как основа «вторичной» подмифологической системы.

[77] Ср., однако, редкие названия от женских имен типа *матрунка*, *матруна-колода*, *матруна-колодыця* (а также *бабушка-рабушка*, *бабка-карабка*, *бабочка-коробочка* и т. п.) при обилии мужских названий: *пэтро*, *пятро*, *пытро*, *петрык*, *пэтрык*, *петрачка*, *петрашка*, *пiтрачок*, *пятрок*, *пятрук*, *пятрусь*, *пятрушачка*, *пятрушачка-душачка*, *пэтрычок*, *пэтрык-вэдрык*, *пэтрык-мэтрык*; *пэдрык*, *падрык*, *фэдрык*, *фэдорко*, *фэдарка*, *хведарка*, *хвэдорко*, *пэдорка-едорка*, *пэдурка-сэдурка*, *пэдрык-шчэдрык*, *хведорко-пэдорко*, *пётра-паўла*, *тодор*, *андрэйка*, *андрэйка-калода*, *андрэйка-братка*, *андрэйка-купарэйка*, *андрэйка-рабачок*, *iванько*, *iванька-братка*, *клемка*, *клямук*, *братка-кандратка*, *сыдорко-пыдорко*, *сыдорко-хвэдорко* и др.

1981

ДРЕВНЯЯ МОСКВА В БАЛТИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Возможность постановки этой темы [1] в самой значительной степени обусловлена успехами в определении восточных границ распространения гидронимии балтийского типа. Если говорить о Подмосковье, то в полосе, определяемой примерно 55—56° северной широты, восточная граница балтийского гидронимического ареала устанавливается на сегодняшний день следующим образом: в северной части Подмосковья она близка к линии, соединяющей западную оконечность Волжского (Иваньковского) водохранилища, Истринское водохранилище и Москву (сам город или районы, примыкающие к нему непосредственно с востока) [2]; в южной части Подмосковья эта граница идет на юго-восток, практически по течению р. Москвы вплоть до ее впадения в Оку [3] (см. карту 1). Этот вариант восточной границы гидронимии балтийского типа надежен в двух отношениях: во-первых, в ареале к западу от этой границы решительно преобладают среди слоя старой гидронимии балтийские водные названия и, во-вторых, в нем отмечены лишь очень немногие и к тому же изолированные финноязычные названия. К востоку от указанной границы положение резко и кардинально меняется: здесь уже основным и почти всегда надежным компонентом гидронимии является финноязычный, тогда как балтийские следы немногочисленны, разрозненны и нередко вообще вызывают сомнение в их надежности. В более ранних работах автора этих строк (статьи 1972 г.), как и у В. В. Седова [4], при определении наиболее восточных балтизмов не все факты достаточно надежны. Наряду с некоторыми ошибочными объяснениями и отдельными неточностями, ряд гидронимов квалифицируются как балтийские, хотя осторожнее было бы истолковывать их как двусмысленные или по крайней мере не исключающие их интерпретации как балтийских, но в то же время допускающие и иные



Карта 1. Гидронимы балтского происхождения на Волго-Окском междуречье.

а — балтские гидронимы (размеры значков зависят от величины реки, озера)

Из кн.: Древнее поселение в Подмосковье. М., 1971. С. 101, рис. 1.

объяснения. Тем не менее такой «перехлест» в первых попытках установления этноязыковой границы не только естествен, но, пожалуй, и оправдан: реальная граница устанавливается лишь в результате своего рода «посткоррекции», опирающейся на сопоставление данных относительно территории по о б е стороны от действительной границы[5]. Кроме того, при установлении такой точной границы распространения гидронимии данного типа необходимо считаться со своеобразной лингвистической дифракцией, объясняющей наличие ряда сходных явлений по обе стороны от границы, хотя реально соответствующий этноязыковой комплекс находился лишь по о д н у

сторону от границы. В этом смысле одиночные балтизмы из числа наиболее продвинутых на восток гидронимов не могут использоваться для доказательства присутствия балтийского этнического элемента именно в этом месте. Тем не менее, разумеется, и такие балтизмы или даже псевдобалтизмы подлежат учету. Дело в том, что они в определенном смысле могут рассматриваться как своеобразная мимикрия данного комплекса в условиях вторжения на его территорию чужого элемента, находящегося в соседнем локусе. Речь идет о формировании некоей защитной прослойки, где выкристаллизовываются элементы, которые в данную эпоху и в разных культурно-исторических и этнолингвистических контекстах могут интерпретироваться «в обе стороны» (и как балтийские, и как финноязычные, если говорить об определенном районе Подмосковья — к востоку от Москвы, в узком меридиональном поясе от устья Цны на юге до Сергиева Посада на севере [6]).

Какой бы из вариантов восточной границы балтийской гидронимии ни был избран, территория Москвы оказывается в н у т р и балтийского ареала (даже если она граничит с начинающимся к востоку другим ареалом). Именно поэтому домосковское и раннемосковское прошлое Подмосковья неотделимо от истории балтийского элемента на этой же территории. Если учесть, что в районе Москвы столкнулись два основных славянских колонизационных потока, синтез которых во многом предопределил лицо будущей северо-восточной Руси XI—XIII вв. (кривичи с северо-запада и вятичи с юго-запада [7]), и на своем пути каждый их этих потоков (особенно, конечно, вятичский) не только сталкивался с балтийским населением, но и проходил сквозь балтийские территории, — то окажется, что в районе Москвы пришли в соприкосновение друг с другом два крупных восточнославянских племени, которые не впервые встретились с балтийскими племенами в Подмосковье, а уже прошли предварительную стадию контактов с балтийским элементом в верховьях Западной Двины и Волги и в северной части верхнего Поднепровья (кривичи), и в Поочье и Подесенье (вятичи). Это обстоятельство увеличивает значение темы балтийского фона древнего Подмосковья, внося в нее многослойную историческую перспективу.

Внутри того клина, которым вдается в Подмосковье ареал балтийской гидронимии, находится не менее 300 названий балтоязычного типа, а если расширить несколько эту территорию за счет примыкающих к Подмосковью уездов Калужской, Смоленской и Тверской губ., то количество названий увеличится до 400. Среди них: *Алтынист*, *Алчанка*; *Батынка*, *Белейка*, *Бесенка*, *Бессулинка*, *Болва*, *Боринка*, *Брукель*, *Бунятка*, *Бутень*, *Бутынка*; *Важаночка*, *Вазуза*, *Веля*, *Велья*, *Велеса*, *Верзинка*, *Вилейка*, *Вилия*, *Волшня*, *Ворванка*, *Воржинка*, *Ворсинка*, *Ворча*, *Восьма*, *Вырваны*; *Гжать*, *Гжелка*, *Гозбуже*, *Голедянка*, *Гряда*; *Дарченка*, *Дерельня*, *Держа*, *Дерзна*, *Деркулька*, *Дидейка*,

Дрезна, *Дрогоча*, *Дуба*, *Дугна*; *Ендова*; *Жежмянка*, *Желанейка*, *Желема*, *Жетанка*, *Жижала*, *Жижмель*, *Житойка*, *Жукопа*; *Заденка*, *Заменка*, *Зерия*; *Издетель*, *Ильятенка*, *Иночь*, *Иснушка*, *Иснышка*, *Исня*, *Истонка*, *Истоя*, *Истра*; *Каденка*, *Калятинский*, *Карженка*, *Кастинка*, *Катышка*, *Келенка*, *Кзелка*, *Кледейка*, *Клеткина*, *Колоча*, *Комеча*, *Кремична*, *Криста*, *Кубрь*, *Курица*; *Лама*, *Ланка*, *Лашутка*, *Летовка*, *Литинка*, *Лобь*, *Лосьмина*, *Лоша*, *Лусенка*, *Лусанка*, *Лусица*; *Макулка*, *Марвинка*, *Матренка*, *Меденка*, *Медынка*, *Мезинка*, *Мемеиха*, *Мерегель*, *Метиха*, *Можайка*, *Мошонка*; *Нагатино*, *Нара*, *Непрета*, *Нетынка*, *Нудаль*, *Нудыль*; *Ока*, *Оканица*, *Ольсафка*, *Осенка*, *Осень*, *Осьмина*, *Отра*; *Полея*, *Понар*, *Понора*, *Протва*; *Ража*, *Репенка*, *Руза*, *Рукапа*, *Руть*; *Салита*, *Сарповка*, *Селеня*, *Селитенка*, *Сетка*, *Сетовка*, *Сетунь*, *Силинка*, *Скоба*, *Скобра*, *Сколба*, *Скородайка*, *Смедва*, *Сморжинка*, *Солка*, *Сомина*, *Спировка*, *Стебелька*, *Стеблянка*, *Стербинка*, *Субита*; *Тара*, *Таруса*, *Титель*, *Толжа*, *Турейка*, *Туросна*, *Тяжинка*; *Угра*, *Ужепа*, *Ула*, *Улупинка*, *Усия*, *Уча*, *Ушанка*, *Ушбица*, *Ушна*; *Цидель*; *Чачинка*, *Чекень*, *Челвянка*, *Челывянка*, *Чермянка*, *Чертолино*, *Чечера*, *Чечора*, *Чисьмена*, *Чичата*, *Чичатка*; *Шана*, *Шанка*, *Шанкинка*, *Шипуленка*, *Шусть*, *Шутинка*; *Якоть* и др.[8] На этой же территории, естественно, находятся и многочисленные славянские названия, но они по своему происхождению относятся к позднему слою и связаны, как правило, с заведомо менее значительными речками, концентрирующимися в бассейне более заметной реки с балтийским типом названия. Здесь уместно сделать методологическое замечание, касающееся одной существенной особенности в распределении этнолингвистических элементов подмосковной гидронимии: если граница между гидронимией балтийского и финноязычного типа вполне р е а л ь н а[9], то между балтийской и славянской гидронимией Подмосковья н и к а к о й г р а н и ц ы установить не удается. Эта особенность сигнализирует о такой ситуации, которая характеризуется, во-первых, сосуществованием на данной территории в определенный период двух разных этноязыковых комплексов (балтийского и славянского) и, во-вторых, хронологическими различиями между этими комплексами (балтийский элемент предшествовал здесь славянскому, который внедрялся в уже готовую гидронимическую номенклатуру, занимая свободные ячейки и частично трансформируя, «осваивая» уже имевшийся инвентарь названий). Эта ситуация (прежде всего последняя ее особенность) объясняет как отсутствие реальной границы между балтийской и славянской гидронимией Подмосковья (в других ареалах такая граница достаточно хорошо прослеживается), так и замену ее соотношением следующего типа: балтийские названия могут закрепляться как за крупными (разумеется, в масштабе Подмосковья), так и за мелкими (маленькими) реками, тогда как славянские названия — только за мелкими. Это соотношение выступает как ключевое при

объяснении специфики соотношения балтийского и славянского элемента во времени и в пространстве, в данном случае — в Подмосковье, начиная со второй половины I тысячелетия н. э.

Вслед за лингвистическим открытием балтийского гидронимического ареала в Подмосковье (в известной степени он отражен и в ряде лексических балтизмов в русских говорах Московской, Калужской, Смоленской губ.) существенно меняется оценка этнокультурных особенностей этого ареала и в свете археологии [10]. Единство старого взгляда археологов и историков, согласно которому все Волго-Окское междуречье до появления здесь славян было заселено финноязычными племенами [11], начинает постепенно разрушаться. Симптомы этого разрушения и, главное, становление новой точки зрения в интерпретации археологических данных этого ареала можно видеть в предложении П. Н. Третьякова, объяснявшего значительные изменения в финно-угорской по происхождению культуре дьяковских городищ в первые века нашей эры инфильтрацией в Волго-Окское междуречье этнического элемента днепровско-балтийского происхождения, а также славянского элемента, носителя зарубинецкой культуры [12]; в мнениях М. Гимбутас, Х. А. Моора, В. В. Седова и некоторых других археологов о наличии в западной части Волго-Окского междуречья до прихода славян устойчивого балтийского элемента [13]; наконец, в замечательном открытии Троицкого городища на правом берегу р. Москвы в 17 км выше Можайска, относящегося к москворецкой группе балтов и возникшего, видимо, в IV—III вв. до н. э. в связи с проникновением групп населения из верховьев Днепра (само городище просуществовало до V — начала VI в. н. э.) [14]. Данные археологического исследования Троицкого городища ценны не только тем, что они были первым наиболее развернутым и надежным свидетельством о «москворецких» балтах, но и в силу тех хронологических отношений, которые в них отражены. Дело в том, что нижний археологический слой городища еще удерживает старые финно-угорские особенности, тогда как позже они полностью перекрываются балтийскими чертами. С этой ситуацией соотносится очень основательное вытеснение финноязычной гидронимии в западном Подмосковье балтийской и позже славянской. Но особое значение в связи с темой этой статьи имеет реконструкция этнической картины Подмосковья по археологическим данным на рубеже I и II тысячелетия н. э., т. е. непосредственно перед основанием Москвы (отрезок примерно в 200 лет). В недавней статье Р. Л. Розенфельдта [15], посвященной вопросу появления первых городов в Подмосковье, балтийский фон не только признается, но и выступает как та этнокультурная реальность, с которой столкнулись проникающие сюда славянские племена (вятичи). Более того, на основании данных, относящихся к погребальному обряду (автор датирует курганы с трупосожжением в Под-

московье временем до введения христианства, т. е. до 988 г., считая вместе с тем, что этот тип погребения не мог сколько-нибудь продолжительное время сохраняться даже в глухих уголках вятичской и кривичской территорий) и к керамике (речь идет о так называемой круговой керамике, которая стала распространяться у восточных славян преимущественно в 50-е годы X в.), предлагается довольно точная датировка древнейших славянских поселений в Подмосковье. Так, отмечается исключительно важный факт датировки первых курганов с трупосожжением в Подмосковье: до 988 г. такие курганы отмечены, как правило, только в самых южных районах области, на правобережье Оки, в Каширском, Зарайском и Серебрянопрудском районах (впрочем, и здесь количество этих курганов невелико) [16]. Эта особенность в размещении раннеславянских курганов с трупосожжением в Подмосковье очень характерна, особенно если учесть важную роль Оки в этом месте как границы между двумя регионами (к северу и к югу от нее). Оказывается, что ареал этих курганов находится в восточной части территории, ограничиваемой с севера Окой, текущей между Серпуховом и Озерами в строго широтном направлении, т. е. как раз там, где балтийская гидронимия представлена несравненно слабее, чем в западной части той же территории, и, наоборот, финноязычная гидронимия в отличие от более западной зоны очевидна (ср. *Мордвес* и т. д.) [17].

Таким образом, восточное положение ранних славянских курганов в подмосковном Заочье соотносится с известной точкой зрения о начале освоения вятичских земель с востока (ср. рост рязанских городов в XI—XII вв.; Рязань, правда, упоминается впервые в летописи только в 1096 г., Пронск — в 1186 г.) [18]. Описываемый здесь ареал (восточная часть правобережья Оки) достаточно четко противостоит ареалу, охватывающему Тульскую обл. и еще более южные районы, в котором курганов с трупосожжениями и поселений с лепной керамикой роменско-боршевского типа существенно больше (предполагается, что этот ареал начал осваиваться предками вятичей и радимичей уже с начала IX в. или даже конца VIII в.). «Из всего сказанного следует, что славянские поселения, как селища, так и городища (прообразы городов), могли появиться на правобережье Оки в пределах Московской области незадолго до 988 г., а на левобережье Оки — основной территории Московской области — только после 988 г. На этой территории пока не встречена славянская лепная керамика и не известно ни одного славянского кургана с трупосожжением, который следовало бы отнести ко времени до 988 г. Из этого следует заключить, что вятичи и кривичи пришли на левобережье Оки в основном после 988 г. Среди нескольких тысяч курганов, раскопанных археологами, только единичные можно датировать до 988 г., да и то с известными оговорками» [19]. В Подмосковье к северу от Оки, особенно в западных и

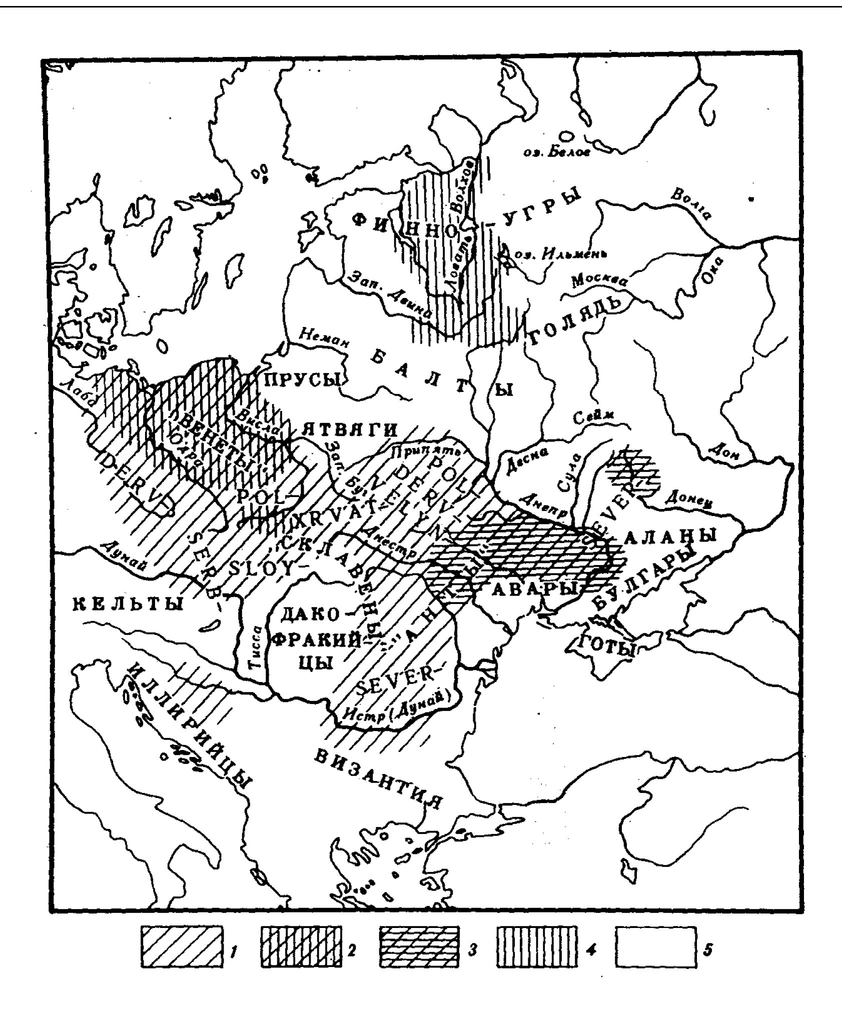
южных районах, вплоть до прихода сюда славян (видимо, в самом конце X в.) главной формой поселения были укрепленные родовые поселки-городища, принадлежавшие в этих местах балтам и имевшие за собой длительную, более чем тысячелетнюю традицию [20]. В XI в., когда началась постепенная славизация Подмосковья к северу от Оки, появляются смешанные славяно-балтские поселения на территории городищ железного века с «круговой» керамикой; их число, видимо, не превышало 200—300 (речь идет о селищах с несомненными славянскими чертами) [21]. Уже 20 лет назад отмечалось, что балто-славянское сосуществование в Верхнем Поднепровье носило мирный и длительный характер [22]. Балтийское население не отступило из Подмосковья после прихода славян и осталось на своих местах. Резкой смены традиции не произошло, и это позволило балтийскому этническому элементу сохранить основные черты своей культуры и, главное, язык по меньшей мере до начала II тысячелетия н. э. Без этого условия сохранение огромной массы балтийских гидронимов (в частности, относящихся и к очень незначительным объектам) было бы совершенно невозможно [23]. Такая же ситуация в неменьшей степени (а скорее, в большей) характеризовала балтов Подмосковья. Дикость, запущенность, труднодоступность [24] и изолированность этой территории создавала особо выгодные условия для сохранения здесь (прежде всего в глухих поселениях по маленьким речкам) балтийской речи. Исследователи указывают, что при раскопках поселений местного населения в Подмосковье не обнаруживается следов пожаров или разгрома, сопровождающих немирную смену старого населения. Точно так же на городищах конца IX—X вв. отсутствуют клады, обычно зарываемые в землю в условиях вторжения неприятеля. Особенно ярко культурно-хозяйственная преемственность проявляется в ряде городищ, где дьяковский слой постепенно эволюционирует к славянскому слою (вятичскому) уже летописного времени [25].

В этих условиях «естественного» сосуществования двух этносов и двух языков москворецко-балтийская речь в том или ином виде могла сохраняться довольно значительное время, хотя стадия балто-русского двуязычия для балтов Подмосковья, надо полагать, была достигнута вскоре же после колонизации этих мест славянами. Уместно высказать предположение, что существует возможность и более точного определения времени, до которого балтийская речь звучала в Подмосковье. Для этого может оказаться полезным и обращение к некоторым реальным данным (сообщения летописи от 1058 г. и 1147 г. о голяди на Протве, против которой организуются военные походы, предполагают известную самостоятельность, в частности — и языковую, этой группы населения в относительно доступном районе юго-западного Подмосковья; в более глухих северо-восточных частях балтийского Подмосковья, где обитали «мирные» балты, балтийская речь, естественно,

сохранялась позже середины XII в.) и к некоторым константным отношениям, формулируемым демографией. Обращение к последним должно предполагать следующие рамки: на территории Московской области (включая в нее и «не-балтийское» Подмосковье) ко времени монгольского нашествия, т. е. примерно к середине XIII в., насчитывалось 1000—1200 славянских поселений; в XI в., на два века раньше, их было 200—300 (данные Р. Л. Розенфельдта), причем для XI в. понятие «славянского» поселения едва ли противоречит наличию в нем и балтийского элемента. Следовательно, за 200 лет население Подмосковья в среднем увеличилось в 4—5 раз. Естественно, что в основном этот прирост был достигнут за счет внешнего притока славянского населения, а затем и за счет внутреннего роста населения по мере увеличения материальных ресурсов, связанных с началом подсечно-огневого земледелия. Количество же населения Подмосковья, которое могло существовать за счет скота, пасшегося на довольно ограниченной площади имевшихся пойменных лугов, и за счет охоты, рыбной ловли и собирательства, определяется, применительно к V—VIII вв. н. э., в размере 10—20 тыс. человек [26]. Едва ли эти цифры сильно изменились ко времени, предшествовавшему инфильтрации славян в Подмосковье; при этом существенно подчеркнуть, что балты, занимавшие бóльшую часть Подмосковья, и при этом наиболее благоприятную в хозяйственном отношении, составляли, несомненно, больше половины подмосковного населения. Пользуясь этими приблизительными данными, демограф-историк, вероятно, сможет сделать некоторые заключения и о времени, до которого могла сохраняться москворецко-балтийская этноязыковая группа. Во всяком случае, едва ли стоит рассматривать как чрезмерные два предположения о том, что количество балтийского населения в Подмосковье на рубеже X—XI вв. исчислялось в 10—15 тыс. человек и что оно могло сохранять свои этнолингвистические особенности в течение 200—300 лет по меньшей мере, т. е. до середины или даже до конца XIII в., а может быть (во всяком случае, этот вариант не должен исключаться полностью), и до начала «литовщины», которая в этом случае обретает еще один стимул (присоединение соплеменного населения и их территорий, уже ставших к этому времени «историческими»).

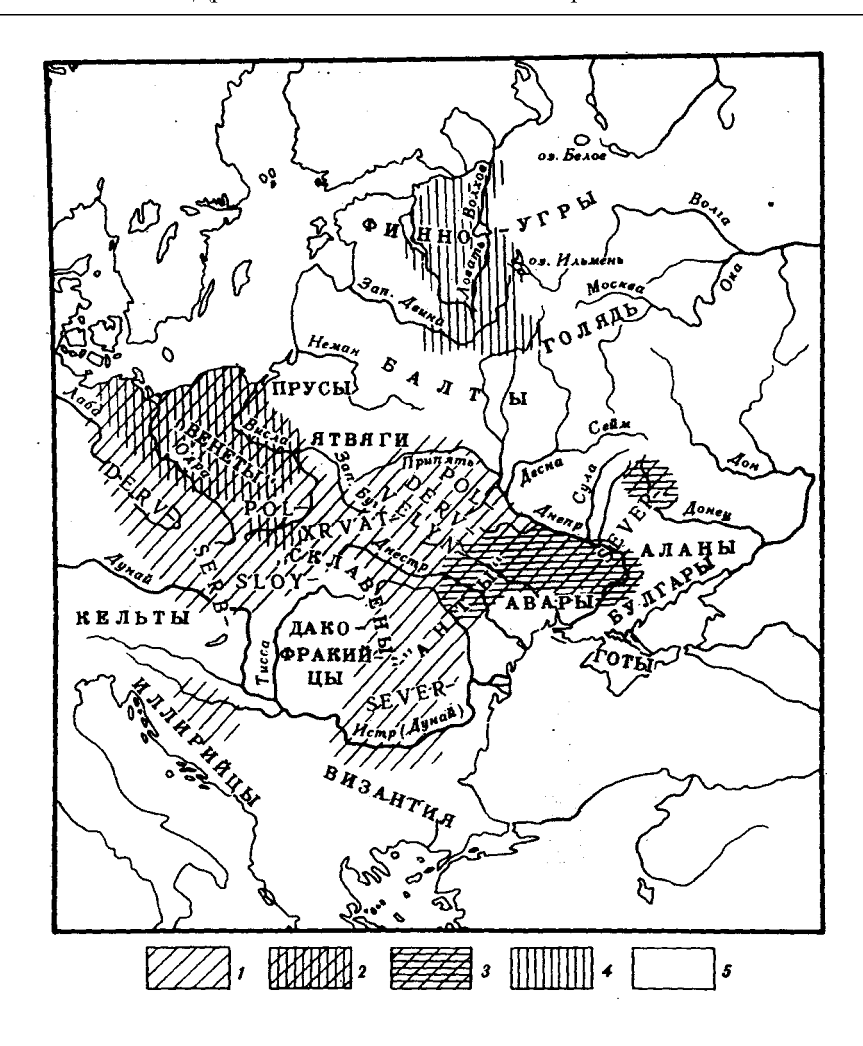
Уже названные гидронимические и археологические балтизмы Подмосковья оправдывают постановку темы ранней истории Москвы и ее балтийского фона. Но в настоящее время есть еще один круг идей, который придает этой теме особую историческую конкретность и достоверность. Речь идет о г о л я д с к о м элементе в Подмосковье. Разумеется, он был известен и раньше, как и его соотнесение в конечном счете с птолемеевскими Γαλίνδαι (III, 5), локализируемыми в южной части Восточной Пруссии. Новое состоит в том, что в настоящее время можно (хотя и в общих чертах) проследить разные

этапы в истории этого уникального балтийского племени от начала нашей эры до начала II тысячелетия н. э. и от Пруссии до Подмосковья [27]. Поскольку в других работах соответствующие данные рассмотрены подробно, здесь достаточно обозначить некоторые пространственно-временные вехи, последовательность которых помогает уяснить путь галиндов-голяди в Подмосковье. Исходный локус — юго-восточная Прибалтика (ср. Γ*αλίνδαι καὶ Σουδινοί* у Птолемея; *Galindia, in qua Galindite* у Дюсбурга. SRP I, 51; ср. также *Galindo* 1231, *Galanda* 1254, *Galendia* 1267 и в названиях урочищ — *Galynde* 1331, *Galindien* 1345 и др.) [28]. Движение к югу фиксируется, возможно, названием страны *Golanda*, упоминаемым Павлом Диаконом в «Historia Langobardorum» (VIII в.), которая включает в себя позже утраченное сказание о переселении лангобардов («Origo gentis Langobardorum», середина VII в.), и локализируемым к югу от страны *Mauringa*, где-то в районе польско-чешского пограничья [29]. К этой же зоне относятся и другие свидетельства о галиндах — ср. *Golensizi* Географа Баварского (ок. 870 г.: *Golensizi civitates V*), перекликающихся с ним *Gradice Golensiczeshe* Вроцлавской буллы 1155 г., польск. *Golendzin* (около Радома), *Golądkowo* (около Пултуска), многочисленные топонимы типа чеш. *Holedeč* (**Go-lęd-ьсь-jь* > *Holedců̊v* [*dvů̊r*]), *Holedeček*, нем. *Holeditz*, *Groß-Holetitz* и т. п. [30] Поворот галиндского потока к востоку (к югу от Припяти) обнаруживается рядом топонимов, разбросанных непосредственно перед северной границей Волыни (ср. *Голядин*; Любомльский р-н Волынской обл.; *Голяда*, Сарненский р-н Ровенской обл.) [31]. Из бассейна Припяти дальнейшее движение на северо-восток в левобережье Верхнего Днепра и в бассейн Верхней Оки может быть прослежено, видимо, и по археологическим данным. Во всяком случае, этот путь, отраженный и в густой цепи балтийской гидронимии, засвидетельствован более поздними филиациями зарубинецкой культуры, возникшей в Припятском Полесье и смежных районах Среднего и Верхнего Поднепровья в конце II в. до н. э. и, несомненно, имевшей в своем составе (как минимум) мощный западно-балтийский компонент (о следах гидронимии этого типа на указанной территории писалось еще в конце 50-х годов — мнение, принятое теперь и рядом других исследователей). Как предполагают, на рубеже I—II вв. н. э. зарубинецкая культура прекращает свое существование, а ее носители продвигаются к северо-востоку, где складываются почепская и мощинская культуры, совпадающие с ареалом гидронимии западно-балтийского типа [32]. Отсюда до исторической голяди на Протве и во времени и в пространстве по сути дела один шаг [33]. Естественная экстраполяция этого голядского движения на северо-восток приводит к убеждению, что и следующая неширокая полоса между Протвой и восточной границей балтийской гидронимии в районе Москвы (т. е. примерно в 100 км) должна была принадлежать голядской этнической волне. Тем самым замыкается огромная



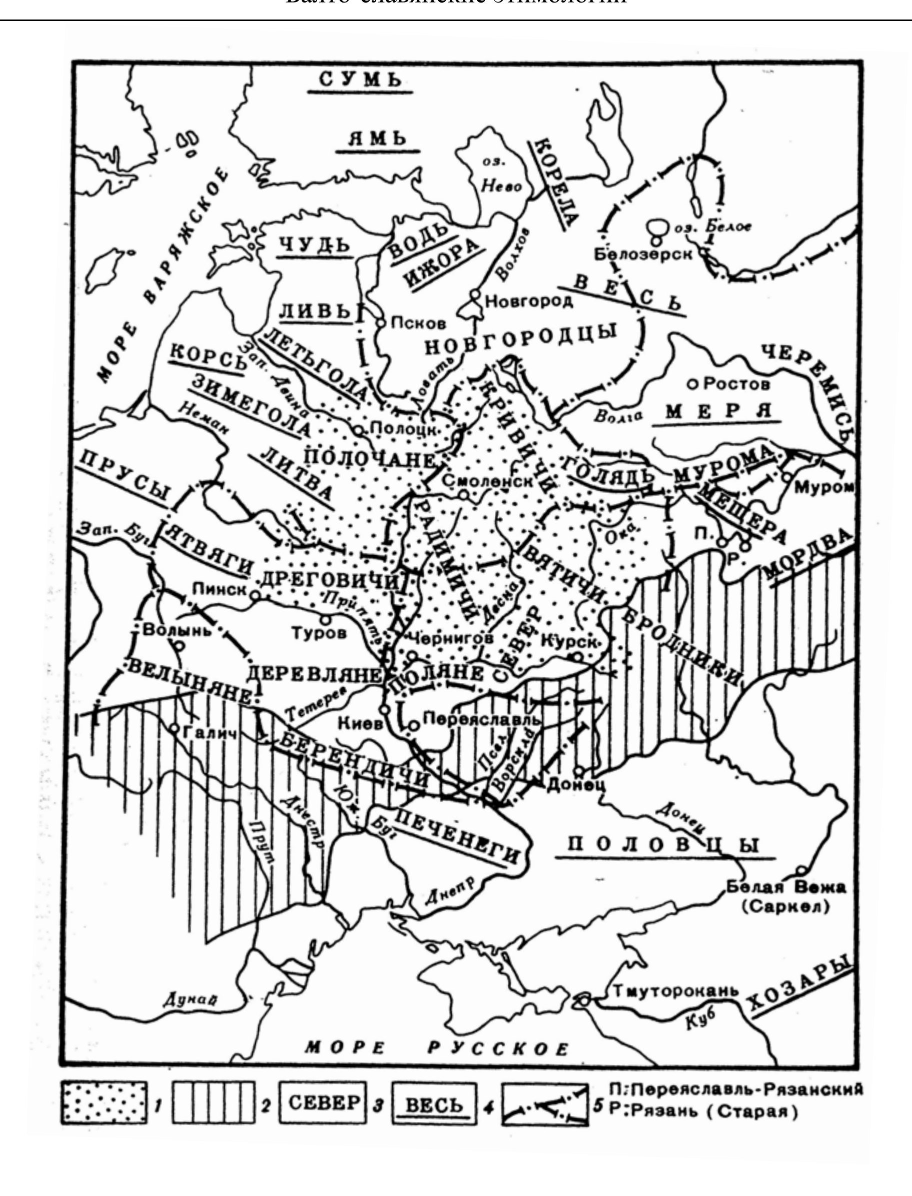
Карта 2 (Хабургаев, карта 2). Восточная Европа в «эпоху железа»

1 — зона лесостепи (по разным источникам); 2—6 — ареалы близкородственных культур I тыс. до н. э., приписываемых балтоязычным племенам: 2 — штрихованной керамики и днепродвинской (или смоленских городищ), 3 — милоградской, 4 — юхновской, 5 — верхнеокской, 6 — памятники пшеворской археологической культуры; 7 — основной ареал памятников зарубинецкой культуры II в. до н. э. — II в. н. э. (по Ю. В. Кухаренко, 1960 г.); 8 — северная граница собственно зарубинецких памятников на территории Белоруссии (по Л. Д. Поболю, 1973 г.); 9 — ареал черняховской археологической культуры II—IV в. н. э. (по Э. А. Сымоновичу); 20 — скопление памятников (поселений и могильников) мощинской культуры IV—VII вв., отражающей зарубинецкие особенности (по В. В. Седову, 1970 г.)



Карта 3 (Хабургаев, карта 4). Славянские поселения VI—VII вв. н. э. (по В. В. Седову, 1970 г., и др. авторам)

1 — разновидности памятников пражского типа V(?) — VII вв.; 2 — «венетские» археологические памятники на территории Польши; 3 — ареал раннеславянских памятников с керамикой типа Пеньковки; 4 — ареал новгородских сопок и длинных курганов VII в.; 5 — возможная локализация раннеславянских лингвоэтнических групп (племенных объединений), названия которых отражены в раннесредневековых источниках и славянских этнонимах и могут быть отнесены к середине I тыс. н. э.



Карта 4 (Хабургаев, карта 7). Древняя Русь в IX—XI вв.

1 — ареал раннедревнерусской славянизации балтов; 2 — зона лесостепи; 3 — славяноязычные диалектно-этнографические группы (по «Повести временных лет»); 4 — тюркоязычные кочевники, а также балто- и финноязычные племена лесной зоны, в значительной своей части входившие в состав Древней Руси; 5 — политические границы основных древнерусских феодальных земель XII в. (по А. Н. Насонову)

периферийно-балтийская дуга, на которой в разных ее местах и в разное время фиксировался галиндо-голядский элемент, — южная Пруссия, польско-чешское предкарпатское пограничье, северная граница Волынской возвышенности, бассейн Припяти, Среднее Поднепровье, Подесенье, Поочье, бассейн р. Москвы [34] (к положению голяди в отношении к другим этническим группам и археологическим культурам ср. карты 2—4).

При рассмотрении ранней истории Подмосковья и возникновения Москвы историки, к сожалению, не обращали должного внимания (и не делали соответствующих выводов) на то, что первое упоминание о Москве относится к тому самому 1147 г., под которым в той же Ипатьевской летописи упоминается и голядь (*И шедъ Святославъ и взя люди Голядь верхъ Поротве*), впервые обозначенная здесь еще в 1058 г. (*Побѣди Изѧславъ Голѧди*. Лавр.; *Голядъ*. Новг. по Комисс. списку, *Годьлядь* по Акад. и Толст. спискам). При исследовании проблемы концентрации славянского населения в Подмосковье и возникновения Москвы необходимо постоянно иметь в виду этот голядский фон. Два княжеских похода против голяди в течение 90 лет, предшествующих первому летописному упоминанию Москвы (уместно напомнить еще об одном продолжении старой традиции: через 99 лет после этого упоминания Москвы московский князь Михаил Хоробрит снова отправляется на Протву и погибает там в битве с литовцами [35]), дают возможность хотя бы с приблизительностью оценить значение подмосковной голяди для раннемосковской истории.

Наличию двух бесспорных элементов в Подмосковье (славяне и голядь) [36] в период возникновения Москвы сопутствовало еще одно важное размежевание: Москва возникла в земле вятичей и была по происхождению вятичским городом, крайним западным форпостом ростово-суздальских князей. С юго-запада к Подмосковью примыкали владения черниговских князей, и голядская Протва была крайней северо-восточной периферией черниговских владений. Укрепленным же центром этой периферии был Лобынск, стоящий в устье Протвы (впервые отмечен в летописи в 1146 г. (Ипат. 240), т. е. за год до первого упоминания Москвы) и фигурирующий как раз в контексте этого первого летописного свидетельства о Москве: *И приславъ Гюрги и рече: приди ко мнѣ брате в Москову. Святославъ же ѣха къ нему с дѣтятемъ своимъ Олгомъ в малѣ дружинѣ. поима съ собою Володимира Святославича. Олегъ же ѣха напередъ къ Гюргеви и да ему пардусъ. И приѣха по немь отьць его Святославъ и тако любезно цѣловастася в дьнь пятокъ на похвалу святеи Богородицы и тако быша весели. На утрии же дьнь повеле Гюрги устроити обѣдъ силенъ и сътвори чьсть велику имъ и да Святославу дары многы съ любовію и сынови его*

Олгови и Володимиру Святославичю и муже Святославле учреди и тако отпусти и. и обѣщася Гюрги сына пустити ему яко же и сътвори. Святославъ же оттуда возвратися къ Л о б ы н с к у. Ипат. под 1147 г.

Иначе говоря, Лобынск, о котором летопись говорит как о городе (Ипат.), оказывается как бы некиим пограничным пунктом, откуда открывается путь с юго-запада на Москву. Вместе с тем Лобынск контролирует территорию по Протве (выход к окскому водному пути вел через Лобынск), которая в это время не только была заселена голядью, но и нуждалась в ее усмирении со стороны князя Святослава[37]. Неслучайность упоминания голяди на Протве (сейчас уже едва ли кто осмелится утверждать, что эта голядь не более чем незначительный анклав поселенных здесь голядских воинов), более того, устойчивость и известная прочность голядского слоя в этих и смежных с ними местах свидетельствуется фактами т р е х (по меньшей мере) родов.

П р е ж д е в с е г о достойно внимания средоточие балтийских названий в бассейне самой Протвы (на это практически не обращали внимания ранее) и на смежных территориях, т. е. в самом непосредственном соседстве. Поскольку анализу протвинских балтизмов (как и — шире — балтийской гидронимии Поочья) посвящается особая работа, здесь уместно обозначить около двух десятков гидронимических балтизмов, которые, будучи положены на карту, дают диагностически важную картину. Ср. прежде всего: *Чичера*, *Карженка*, *Локня*, *Алекса*, *Смердка*, *Журишка*, *Истирна*, *Четвержа*, *Восенка*, *Картынка*, *Салинка*, *Сити*(*е*)*нка*, *Нара*, *Наренка*, *Заденка*, *Вормишка*, *Серпея*, *Серпейка*, *Таруса*, *Ворченка*, *Колочь*, *Дугна* и др. Особенно характерны довольно точные параллели между гидронимией этих мест и водными названиями исторической Галиндии, десятой области Пруссии (по Дюсбургу), о чем подробнее см. также в другом месте[38].

В о - в т о р ы х, решающий аргумент в пользу голядской принадлежности гидронимии Подмосковья, как и всей полосы, подходящей сюда с юго-запада, доставляют гидронимы и топонимы с «этническим» корнем *Голяд-* (характерно, что такие названия есть в районе самой Москвы и даже несколько к северу и к востоку от нее). Помимо обильной деэтнонимизированной топонимии, играющей в Подмосковье значительную роль (хотя не всегда ясен ее реальный объем, и обо многом можно только догадываться, ср. многочисленные названия типа *Голятино*, *Галятино*, *Голяжье*, *Голожье*, *Голожин*, *Галичи*, *Голичье*, *Голдино*, *Голодково*, *Гледково* и т. п.[39], по крайней мере отчасти намекающие на более широкое распространение элемента *Голяд-* < **Galind-*), ср. хорошо сохранившиеся этнонимические топонимы и гидронимы типа: *Голяди*, деревня в Дмитровском уезде (ср. о ней в грамоте 1474—1478 гг.: *А отвод тои земле: ...от Г о л ѧ ц ь к и е земли по межю*...)[40]; *Голяди*, деревня в Клинском уезде[41]; *Голяди*, речка и урочище около Николаев-

ского Угрешского монастыря под Москвой (на юге теперешней Москвы)[42]; *Голядь*, *Голядянка*, *Голядинка*, *Голединья*, речки в бассейне Оки и — ýже — р. Москвы[43]; *Голядины отверишки*, в Тульской губ.; ср. также к югу и юго-западу от этого ареала: *Голяжье*, в Брянском уезде[44], *Голяжье*, в Ливенском уезде Орловской губ. (дважды, вариант — *Галичье*)[45] и т. д. Наконец, отмечено название *Голяди* и к северу от Москвы, в Корчевском уезде Тверской губ.[46] Сюда же, вероятно, можно присоединить и *Доголяды*, около Волоколамска[47]; *Взголяжье*, в Брянском уезде[48]; и особенно важные в связи с их местоположением *Голичицы*, *Голичичи* в Боровском уезде (т. е. как раз по течению Протвы, где сидела голядь)[49], видимо, из **Голядичи* (> *Голичичи*) или **Голядицы* (> *Голичицы*); о них сообщалось уже в Духовной грамоте князя Серпуховского и Боровского Владимира Андреевича, ок. 1401—1402 гг.[50]: *А к Боровску волости: г о л и ч и ц ы*... Наряду с «голядскими» названиями здесь же в Подмосковье отмечены следы другого западнобалтийского этнонима — *Прусы* (Коломенский и Московский уезды)[51], которые важны в диагностическом смысле. Дело в том, что сосуществование элементов **Galind-* и **Prūs-* отмечено не только в крайних точках описанной выше дуги, т. е. в исторической Пруссии и в Подмосковье, но и в ряде промежуточных мест. Ср., с одной стороны, многочисленные названия типа *Prusy* 1046, *Prusi* 1078, 1160, *Prusy* (*ad viam de P r u s* 1208), *Prusice* (*villaz P r u s s e c z* 1339), *Prusiny* (*de P r u s s y n* 1355), *Prusinovice* 1349, *Prusínky* 1368 и т. п. в чешско-моравско-словацком поясе (т. е. там же, где и *Holedeč* и др.)[52], а с другой стороны, обильные примеры с корнем *Прус-* (кстати, и *Ятвяг-*/*Ятвез-*) на северо-западе Украины, прежде всего на Львовщине[53], не говоря уже о территории к северу и северо-западу, обследованной в этом отношении Е. Антоновичем (правда, в несколько ином аспекте). О совместной встречаемости элементов **Galind-* и **Sud*(*in-*, *ov-*) писалось раньше. С определенной точки зрения заслуживает внимания и «голядская» антропонимия, которая в своих истоках может соотноситься, в частности, с территорией подмосковной голяди и особенно с соответствующими топонимами. Наряду с отмечавшимися уже выше случаями использования элемента **Galind-* в именах людей у пруссов и поляков, уместно привести и несколько русских примеров. Ср.: *Голядов* Кузьма Андреев (1570, Москва /!/)[54], *Голядко*, 1651[55], *Голядкин*, герой «Двойника» (ср. и другие балтийские фамилии и имена у Достоевского, всегда с четкой исторической параллелью: *Свидригайлов*, ср. *Софью Витовтовну* и др.)[56]. Другие фамилии, иногда рассматриваемые в этой связи (напр., *Голятин*), допускают разные толкования и, естественно, не обладают той доказательностью, что ранее приведенные фамилии (см. Приложение).

В - т р е т ь и х, существует и такой аргумент в пользу голядской принадлежности Подмосковья, как п р е д а н и е, сохранявшееся дольше всего — до

начала XX в. — именно там, где размещалась голядь русской летописи, еще сохранявшая свое этническое единство. По сообщению В. М. Кашкарова [57], память о голяди продолжала жить в Мещовском уезде в его время. Так, недалеко от деревни Чертовой находилась г о р а, на которой, «по преданиям, в очень стародавние времена жил разбойник *Голяга*, по другим — *Голяда*. Обладал он силой непомерною, на 30 верст бросал свой т о п о р» [58]. В том же Мещовском уезде возле селений Свинуховой и Сабельниковой указывали две г о р ы — *Улитову* и *Мордасову* [59], на которых некогда жили два брата-разбойника *Голяги*, перебрасывавшиеся друг с другом за тридцать верст т о п о р о м (при этом сообщается, что теперь в этих местах *голяда* обозначает бродягу, нищего). Мифопоэтический мотив Г о л я д ы, живущего на горе, отсылает к прусским реалиям: около Нидборка известна *Góra Galindzka*, связанная, по версии Симона Грунау (начало XVI в.), с *Galindo* (*Galindus*'ом), сыном Видевута. Мотив же бросания топора близко напоминает хорошо сохранившиеся литовские, латышские, белорусские предания о богатырях, перебрасывавшихся камнями (иногда и каменными топорами) и в ряде случаев превратившихся в камни или каменные горы (очень вероятно предположение, что гора *Голяда* не что иное как окаменевший Голяда) [60]. Вообще данные местной традиции (даже в сильно трансформированном виде) иногда оказывают неоценимую помощь, демонстрируя совершенно исключительную (можно сказать — неправдоподобную) устойчивость во времени. Так, современный исследователь вслед за А. И. Куприным («Мелюзга») сообщает, что жителей села Курша (ср. балт. **kurš-* в этнонимическом употреблении) в бассейне р. Пра, в Рязанской Мещере (Касимовский у.), где, кстати, отмечен компактный анклав балтийской гидронимии, местное население называет *Куршей-головатою* и *Литвою-нехрещеною* (!). Здесь же сообщается, что в говоре с. Курша отмечены балтизмы (ср. также балтийские аналогии в одежде), и высказывается предположение о появлении здесь балтийского (литовского) элемента в XIII—XV вв., в период тесных контактов Московского княжества с Литовским [61]. В этом контексте, может быть, отчасти получают свое объяснение традиционно литовские симпатии рязанских князей, что, впрочем, не зачеркивает значения геополитической мотивировки литовско-рязанских союзов (напр., в XIV в.).

Все эти аргументы подтверждают предположение о густом голядском слое в Подмосковье (в частности, непосредственно вокруг Москвы и в ней самой) [62], который в XII в. имел свое документально засвидетельствованное соответствие в голядском этносе по Протве, с которым приходилось считаться как киевскому князю, так и ростово-суздальским князьям. В свете сказанного очень вероятно (и даже более чем вероятно), что балтийские древности самой Москвы должны объясняться непосредственно именно из голяд-

ского элемента, выступавшего здесь одновременно и как субстрат и как адстрат по отношению к вятичскому потоку славянской колонизации в Подмосковье во всяком случае, а может быть, и по отношению к южным форпостам кривичей в Подмосковье. Чрезвычайно интересно и, несомненно, весьма показательно то обстоятельство, что на территории города Москвы и мелкие речки носят, как правило, балтийские названия, что известным образом даже нарушает отчасти отмеченное выше соотношение между балтийским и славянским элементами в Подмосковье. На эту особенность московской гидронимии проницательно обратил внимание еще М. Н. Тихомиров: «Кажется, единственный вывод, который можно сделать из сопоставления этих двух рядов названий, приведенных выше, сведется к признанию того, что в районе Москвы жило древнее население, передавшее восточнославянским племенам свои или еще более древние названия значительных рек, тогда как мелкие реки и озера получили свои имена заново. Перед нами очень важное явление, указывающее на непрерывность устной традиции в передаче названий рек бассейна Москвы-реки. Древние названия наших рек могли сохраниться только при условии существования постоянных поселений на их берегах, при передаче этих названий из уст в уста, иначе эти реки остались бы безымянными или получили бы свои имена от новых пришельцев. И тут мы встречаемся с одной особенностью, характерной для московской территории. Именно на узкой московской территории мы встречаемся и с мелкими речками, носящими непонятные для нас названия (разрядка наша. — *В. Т.*)… Это говорит нам о том, что район Москвы, возможно, был населен гуще, чем прилегающие к нему местности. Поэтому именно здесь, на старой обжитой территории, и лучше сохранилась устная традиция, которая донесла до нас древние имена ручьев и речек. Их оставил для нас народ» [63].

Оставляя в стороне подробный анализ названия *Москва*, о котором в балтийской перспективе писалось раньше, здесь можно ограничиться лишь рядом соображений [64]. В гидрониме *Москва* четко выделяется формант *-ва*, который обычно сопоставлялся с таким же формально элементом в явно неиндоевропейских гидронимах к востоку и северу от Москвы (его нередко соотносили с коми *ва* ʻвода’) или рассматривался как результат тематизации старой славянской основы на *-ū*. При этом игнорировали то обстоятельство, что гидронимы с этим элементом располагаются к западу и юго-западу от р. Москвы [65] и практически отсутствуют к востоку от нее (речь идет, естественно, об индоевропейских по происхождению гидронимах), причем бóльшая и наиболее достоверная часть их имеет убедительные балтийские этимологии (*Водва*, *Надва*, *Дедва*, *Болва*, *Титва*, *Дрезва* и др.) [66]. В свою очередь верхнеднепровские названия на *-ва* на территории Прибалтики орга-

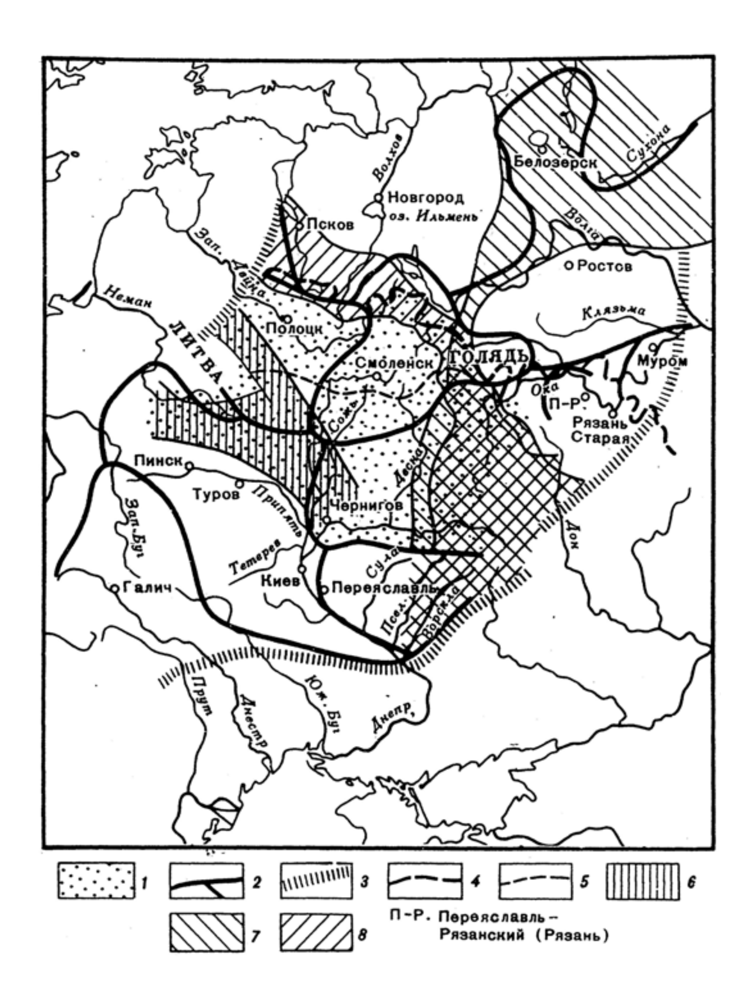
нично переходят в пояс гидронимов на *-uva*, *-ava*, нередко конкурирующих друг с другом в названиях одного и того же корня. Между верховьями Днепра и устьем Москвы отмечено лишь три названия на *-ва* (*Москва*, *Протва* и *Смедва*), причем относительно всех их обсуждались варианты объяснения из балтийского: **Mask-uva* (*-ava*)/**Mazg-uva* (*-ava*), **Prat-*(*u*)*va* или **Part-*(*u*)*va*, **Smed-*(*u*)*va*. При обсуждении названия *Москва*, которое в таком случае продолжает старую балтийскую модель нулевого словообразования (название населенного пункта, совпадающее с названием соответствующей реки) [67], следует исходить из дублетности *Мозг-* и *Моск-*/*Мощ-* (*Мозг-* имеет и вариант *Мозж-*, *Мож-*), очень широко представленной в Верхнем Поднепровье и практически (на некотором уровне и теоретически) неотделимой от славянских названий на *Мозг-*, *Мож-*, *Моск-*, *Мощ-* (которое нередко оказывается вариантом *Мост-*, ср. балт. *Mast-*, также включающимся в эту группу названий) [68]. В другом месте интенсивных балто-славянских контактов, в северной части бассейна Вислы (прусский, в частности, и галиндский субстрат), отмечаются сходные явления, причем особенно поучительны гидронимы на *Mosk-* : *Mozg-*. Первостепенный интерес в связи с названием *Москва* представляет такой случай дублетности, как *Mozgawa* (в старой записи — вариант *Muscawa*), ср. также *Mozgawka*, *Mózgowskiė Jez.* и его варианты *Mosgowitz*, *Mosgau See*, *Nosgowicz*; *Maskalis* и др. [69] Таким образом, речь идет об определенной балто-славянской параллели — формально близкие комплексы **mask-*, **mazg-*, **mast-*, **mak-* (они представлены и значительным количеством примеров апеллятивной лексики, ранее уже бывшей предметом анализа) обладают кругом так или иначе связанных друг с другом приблизительно одинаковых (как для балтийского, так и для славянского) значений — нечто ж и д к о е, м о к р о е, т о п к о е, с л я к о т н о е, в я з к о е (на более глубоком уровне — неупорядоченное). Все это подводит к предположению, что источником древнейших из засвидетельствованных форм *Москва* [70], *Московь*, *Москова* могли быть балтийские формы типа **Mask-*(*u*)*va*, **Mask-ava* или **Mazg-*(*u*)*va*, **Mazg-ava*. Интересно, что еще в XVIII в. (свидетельство В. К. Тредиаковского) [71] московский люд называл р. Москву *Смородиной* (ср. также в песне: *Во Москве-реки С м о р о д и н е* или название речки на юго-западе Москвы *Смородинка*), что выглядит как русский перевод балтийских форм **Mask-*/**Mazg-* или, по крайней мере, как русифицированный вариант балт. **Smard-in-*, **Smard*(*v*)- и т. п. (ср. лит. *Smar̃dupis*, *Smárdonė*, лтш. *Smārda*, прусск. *Smorde*, *Smordin* и русские названия с корнем *Смород-*, *Смеред-*, в частности ср. *Смередку* в бассейне Москвы). Нужно заметить, что семантика названия *Москва*, точнее — его семантическая мотивировка, могла не быть единой (многое, между прочим, зависело от того, в каком конкретном месте было дано наименование реке). Предположительно можно думать о д в у х

таких мотивировках. Во-первых, корень **mask-*/**mazg-* мог актуализировать связь с топью, грязью (в частности, и зловонной, ср. *Смородина* : *смердеть*). В пределах древней Москвы повод для такой актуализации могли дать два места — пространство между нынешним Большим театром и остатками Китайгородской стены (т. е. по обоим низменным берегам Неглинки) и особенно пространство напротив Кремля, за Москвой-рекой, ср. *Болото*, *Великий луг*, заливавшийся по весне водой, которая не просыхала до середины лета во всяком случае и издавала не раз упоминаемое в источниках зловоние (ср. *Кадаши*), или *Балчуг*, от татарского слова со значением ʻтопьʼ, ʻгрязьʼ [72]. Во-вторых, тот же гидронимический корень мог пониматься и как обозначение извилистой, извивающейся реки (ср. *вязкий* ʻтопкийʼ и *вязь* ʻизвилистостьʼ, *вязать* и т. п.). Такое понимание получило бы поддержку в реальных особенностях русла р. Москвы, которая только в пределах города (от Серебряного бора и Хорошева до Нагатина и Курьянова) делает 11 больших петель примерно на двадцатикилометровом пространстве по прямой (не менее извилиста р. Москва в своих верховьях, около Можайска, и в среднем течении, около Звенигорода), а также в предполагаемом балтийском источнике названия (так, ср. лит. *mãzgas* ʻузелʼ, *mègzti* ʻвязатьʼ, лтш. *megzt*, но *mežg'is* ʻузелʼ и т. п. — при лит. *mazgóti* ʻмытьʼ, ʻобмыватьʼ, лтш. *mazgât* и т. д.) [73]. В этом случае р. Москва как грязная соотносилась бы с такими названиями, как *Калуга* (ср. реки *Калужка*, *Калужанка*, *Калуженка*, *Калуженской*, *Калузменка* и под. [74] при диал. *калýга* ʻболотоʼ, ʻтопьʼ), а р. Москва как извилистая — с такими названиями, как *Вязьма* (река и город, ср. также гидроним *Вязьмень*), которые, впрочем, равным образом отсылают и к теме вязкости [75]. Характерно, однако, что этимологически прозрачные русские названия *Калуга* и *Вязьма* соотносятся с неясным в свете данных русского языка названием *Москва*. И еще одно замечание о названии *Москва*, дающем основание для некоей гипотезы: не исключено, что реально засвидетельствованные формы имени *Москва* дают повод говорить о двух дублетных гидронимических суффиксах, ср. **Mask-*(**Mazg-*)*-uva* : **Mask-*(**Mazg-*)*-ava* (суффикс *-ava*, видимо, предполагается и рядом иноязычных названий Москвы), соответственно — *Моск*(*ъ*)*ва* : *Москов*(*а*). Учитывая бóльшую авторитетность первой формы, вскоре вообще оказавшейся единственной, и предполагаемую ориентацию ряда иноязычных названий Москвы (к востоку от нее) на последнюю форму, т. е. на **Mask-ava*, можно было бы связать эти различия соответственно с вятичской и кривичской формами названия Москвы, из которых кривичская форма была оттеснена, и в качестве основной и практически единственной утвердилась вятичская форма (показателен еще ряд особенностей: граница аканья в Подмосковье весьма близка к разделу кривичской и вятичской областей; то же можно сказать о некоторых других диалектных

чертах; во всяком случае, в отношении ряда изоглосс Москва занимает совершенно исключительное по сравнению с окружающей территорией положение, см. карты 5—10). В свою очередь это различие *-ва* : *-ова* на восточнославянском языковом уровне могло бы быть транспонировано на более ранний балтийский уровень, где это различие имело бы вид -(*u*)*va* : *-ava*, т. е. практически совпадало бы с гидронимической дифференциацией литовского и латышско-прусского ареалов [76]. Показательно, что территория кривичей действительно тянулась от северных предместий Москвы до границ теперешней Латвии, а сама Москва входила в пояс, соединяющий ее с ареалом гидронимов на -(*u*)*va* [77]. Во всяком случае, соотношение *Mask-*(*u*)*va* : *Москов*(*а*) : лтш. *Maskava* очень показательно, в частности, в свете других дублетов сходного типа [78].

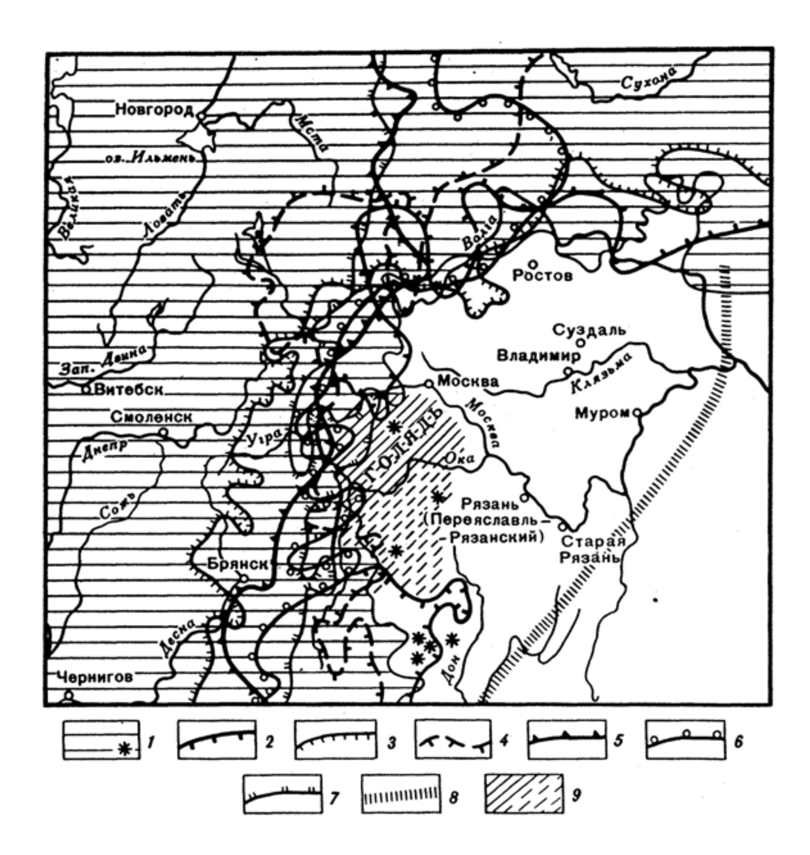
Но название города *Москва*, данное ему по названию реки [ср.: *и повелевает на месте том вскоре соделати мал древян град, и прозва и званием Москва-град по имени реки, текущия под ним*. «Повесть о зачале Москвы» (первый вид [79])], которая в свою очередь могла получить его в другом месте, нежели Москва, оказывается поэтому не самым авторитетным свидетельством балтийского ландшафта древней Москвы. Существенно надежнее в этом отношении данные о московской гидронимии, относящиеся к малым рекам, целиком или большей частью укладывающимся в территорию большой Москвы [80]. Поскольку соответствующие материалы с точки зрения их балтийского происхождения уже анализировались, здесь уместно назвать лишь несколько случаев из числа наиболее ярких. Ср.: *Яуза* (длина 40 км), в старых источниках *Ауза* и даже *Аузя* (есть некоторые основания думать, что «прото-Москва» или один из локальных ее вариантов могли находиться в устье Яузы [81], ср. также *Яуза*, п. п. Гжати в Смол. губ.) — лтш. *Aûzes*, *Aûzas*, *Auzupurvs*, *Auziu-pļava*, *Auziņi*, *Auzene* и т. п. (LV I, 1, 57—58), ср. лтш. *àuzãjs*, *auzaine* и т. п. как обозначение стебля овса, ости, соломы (ср. по соседству с Яузой — *Стебелька*, название, пятикратно зафиксированное в басс. Москвы; ср. также *Тростня*, *Трасна* и т. п.).

Неглинная, в старых источниках *Неглимна* (ДДГ, 46, 50, 347, 371), ср. *Неглименье*, *Занеглименье*. — Возможно, из **Ne-gilm-in-* > **Ne-glim-in-* > **Неглимьна*. К корню ср. прусск. *Gilmen* (APON, 41), лит. *Gelmynas*, лтш. *Dzel̂me*, *Dzel̂mes-upe* и др. (LV I, 1, 251), а также апеллятивы типа лит. *gilmẽ*, ʽглубина’, *gel̃mė*, *gilmenà*, *gilmenė*, *gilmenys* при *gilùs* ʽглубокий’, лтш. *dzelme*, *dzelmenis* при *dziļš* (прусск. *gillin*). В таком случае *Неглимна* трактовалась бы как ʽнеглубокая’ [мелкость реки и ее исключительно медленное течение, образующее по ходу целый ряд застойных заводей, топей, болот (ср. *Неглинецкие пруды*), не раз отмечались в старой литературе]; ср. *Неглинка*, *Неглинской*, также в басс. Оки (ГБО, 62, 193, 216). К тому же балтийскому источнику



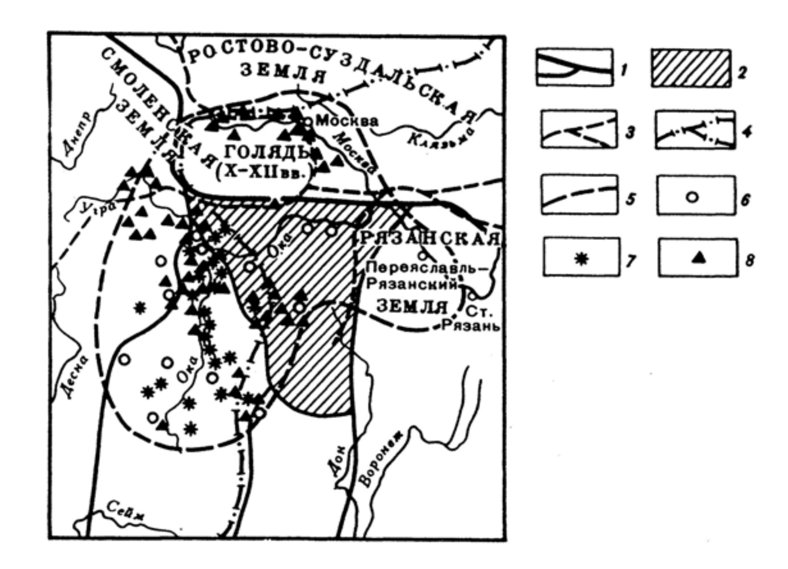
Карта 5 (Хабургаев, карта 8). Основные пучки изоглосс диалектных новообразований XII—XIV вв. (позднедревнерусские диалектные зоны)

1 — ареал раннедревнерусской славянизации балтоязычных поселений на территории Древней Руси; 2 — политические границы основных древнерусских феодальных земель (по А. Н. Насонову); 3 — примерные границы компактных древнерусских поселений (домонгольского времени); 4 — современная граница противопоставления /*г*/ ~ /γ/ в восточнославянских диалектах; 5 — граница соприкосновения носителей северно- и южновосточнославянских говоров (IX—X вв.) в центральной лесной зоне (по археологическим данным); 6 — зона скопления изоглосс внутрибелорусских диалектных противопоставлений (по «Дыялекталагічнаму атласу беларускай мовы»); 7 — пучок изоглосс «явлений общезападного распространения»; 8 — пучок изоглосс русско-белорусских языковых противопоставлений



Карта 6 (Хабургаев, карта 9). Изоглоссы «явлений общезападного распространения» на территории компактных древнерусских поселений XII—XIV вв.

1 — ареал отвердения губных согласных в конце слова (включая непоследовательное употребление); 2 — восточная граница территории, на которой последовательно или в говорах лишь отдельных населенных пунктов отражена утрата [*j*] после согласных — с различными рефлексами (типа *сви*[*н'н'*]*а* или *сви*[*н'а*]); 3 — восточная граница распространения названий ягод с суффиксом *-иц-а* (типа *брусница*, *земляница* и под.); 4 — восточная граница распространения формы местоимений 3-го лица *jон*; 5 — восточная граница распространения форм указательного местоимения *таjа* — *тоjа*; 6 — восточная граница говоров с «новым перфектом» (типа *поезд ушодши*/*ушитцы*/*ушовши*, *он женившись* и под.); 7 — восточная граница употребления окончания *-ы* в им. падеже множ. числа местоимения 3-го лица (*оны* или *йены*, *ины* и т. д.); 8 — восточная граница компактных древнерусских поселений XII—XIV вв.; 9 — район длительного сохранения (до XI—XII вв.) неславяноязычных поселений (достоверных и предположительных) внутри территории Древней Руси

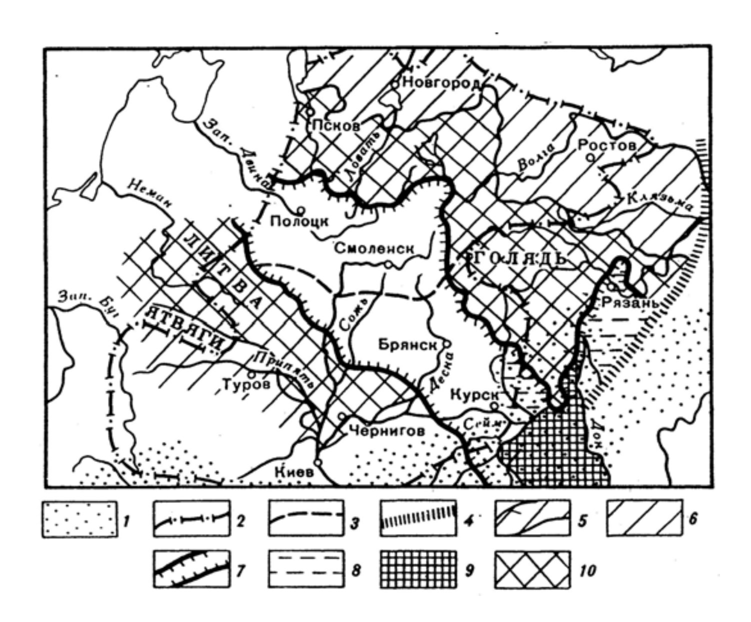


Карта 7 (Хабургаев, карта 12). Древнейшие восточнославянские поселения на территории южновеликорусского наречия

1 — северная граница южновеликорусского наречия и границы южновеликорусских групп говоров по данным Атласа русских народных говоров; 2 — тульская группа говоров южновеликорусского наречия; 3 — границы основных феодальных земель XII—XIV вв. (по А. Н. Насонову); 4 — северовосточная граница ареала славянских курганов IX—X вв. (по В. В. Седову); 5 — ареал «вятичей» XII—XIV вв. (по исследованиям А. В. Арциховского); 6 — города «Вятской земли», упоминаемые в летописных сообщениях первой половины XII в. (до 1155 г.), в обобщении В. В. Седова; 7 — вятичские погребения VIII—XI вв. (по В. В. Седову); 8 — поселения и могильники мощинской культуры IV—VII вв. (по В. В. Седову)

восходит и более славизированная форма *Желема*, 1439, в басс. Москвы, а также *Желома*, *Желомка*, *Желомля*. Менее вероятный источник — балт. **Ne-glum-in-* (?), к корню см. прусск. *Glumen* (APON, 43), лтш. *Gluma*, *Glumji*, *Glumā-duobe*, *Glumiķene pļ*. (LV I, 1, 310).

Чермянка, п. п. Яузы — прусск. *Kirmys*, *Kirmithen* (APON, 63), лтш. *Ķirmeņu-purvs*, *Ķir̃miņu-purvs*, *Ķirmeņu-lañka*, *Ķirmis*, *Ķir̃mas*, *Ķirmeļi* (LV I, 2, 226—227), лит. *Kirmi-nỹnės upãlis*, *Kirmijà*, *Kirmèliupis* (LUEV, 75), ср. в басс. Вислы *Czermianka*, окск. *Черменка*, *Чермянка* и др. (ГБО, 41, 108, 204) — при лит. *kirmìs* ‘червь’, также *kirmuõ* (*kirmen-*), *kir̃minas*, *kermenaĩ*, лтш. *cḕrme*, *cirmis*, *cirmiņš*, *cirmen*(*i*)*s*, прусск. *girmis* (*-kirmis*). Следовательно, реконструируется балт. **Kirm-en-* : слав. **Čьrm-en-ьka*.

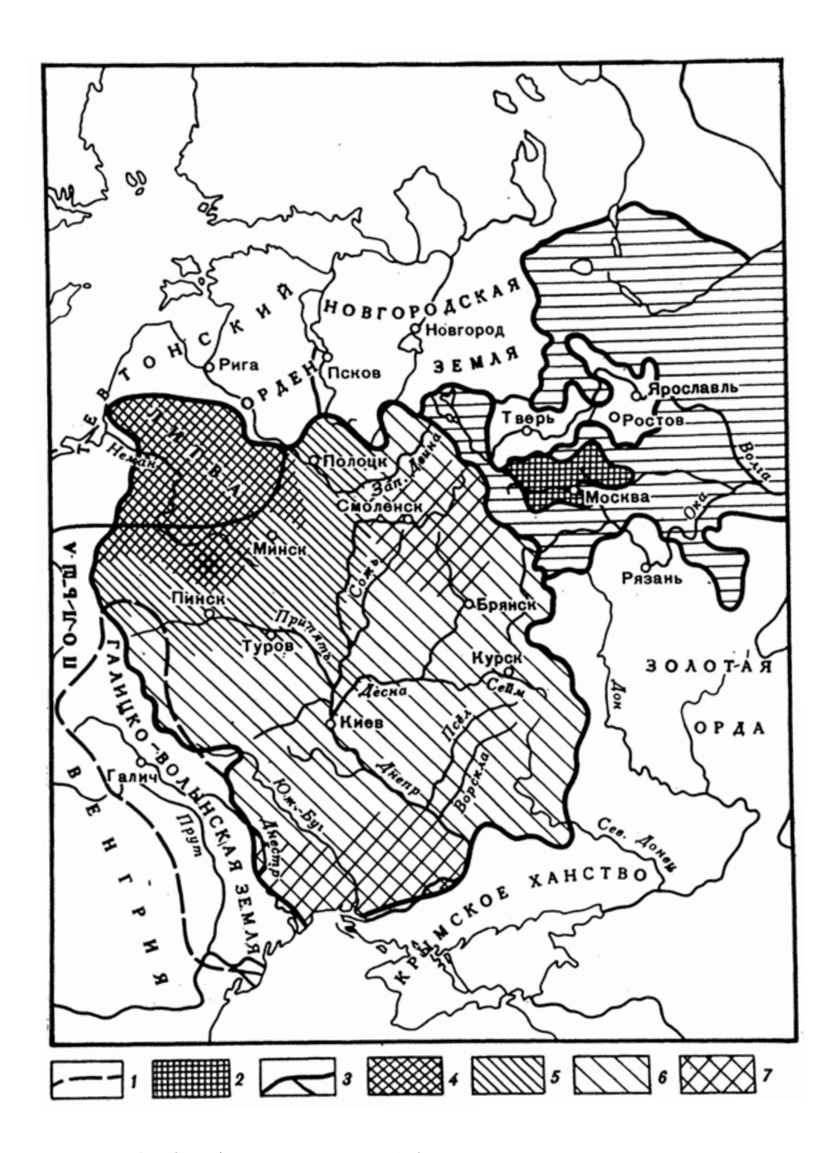


Карта 8 (Хабургаев, карта 15). Изоглоссы основных типов аканья-яканья в восточнославянских диалектах

1 — зона лесостепи в Восточной Европе; 2 — ареал восточнее славянских курганов IX—X вв. (по В. В. Седову); 3 — границы соприкосновения носителей северно- и южновосточнославянских диалектов на территории центральной лесной полосы (археологически — южная граница кривичских длинных и удлиненных курганов); 4 — восточная граница компактных древнерусских поселений XII—XIV вв.; 5 — границы аканья в восточнославянских языках; 6 — окающие говоры с различными типами «неразличения» гласных первого предударного слога после мягких согласных; изоглоссы разновидностей аканья-яканья; 7 — ареал разновидностей аканья-яканья, «связанных с диссимилятивностью», 8 — основные районы распространения разновидностей ассимилятивно-диссимилятивного яканья, 9 — основной район распространения диссимилятивного яканья архаического типа, 10 — разновидности недиссимилятивного аканья и (на большей части ареала) яканья

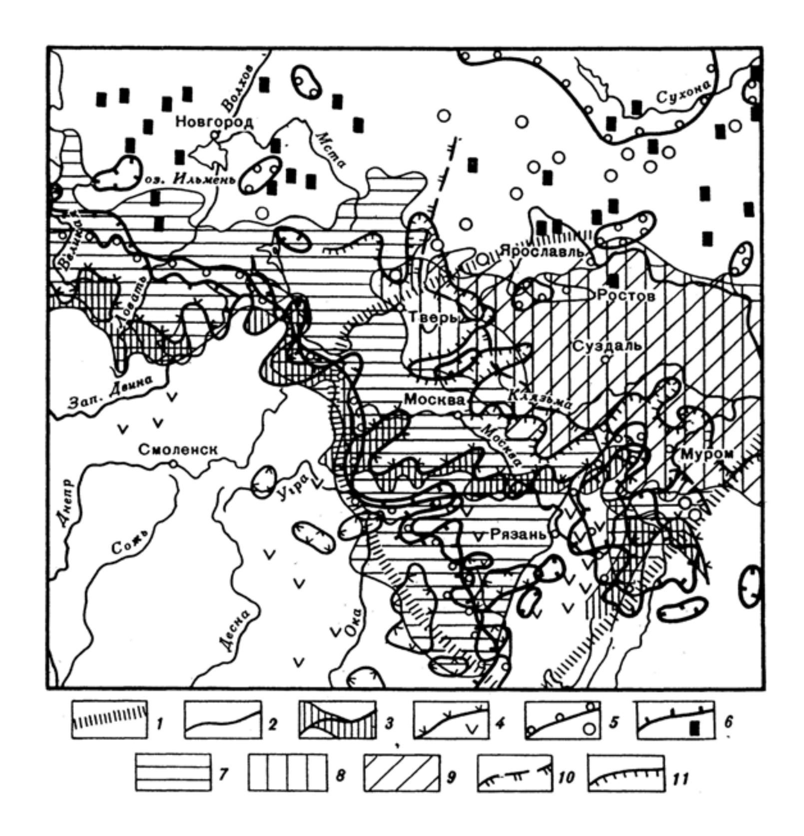
Пресня, л. п. Москвы — прусск. *Perses*, *Persink*, *Persem*, *Perselen* (APON, 120; ср. *Persante*, к западу от Вислы), лит. *Per̃sas*, лтш. *Pērserupe*, днепр. *Пересна* (**Per-sn-*). См. ЛАВП, 201. Ср. *Пресня*, в басс. Оки (ГБО, 108).

Нагатино, *Ногатиньское*, *Ногатинская заводь* (ДДГ, 8, 9, 46, 48, 72, 196) на юго-востоке Москвы — прусск. *Nogothin* (APON, 108); лтш. *Negãtne* (LV, I, 2, 475), ср. в басс. Вислы *Nogat*, *Nogata* (HW, 763, 788, 789, 795, 797), днепр. *Нагать*, *Негать* и др.; окск. *Нагатинской* (ГБО, 107) — **Nag-at-in-*.



Карта 9 (Хабургаев, карта 17). Великое княжество Московское и Литовско-Русское государство в XIII—XV вв.

1 — границы Литвы, Галицко-Волынской земли и Московского княжества в середине XIII в.; 2 — первоначальная территория Московского княжества; 3 — границы Великого княжества Литовского и Великого княжества Московского к 1462 г.; Рост Великого княжества Литовского в XIII—XV в.: 4 — при Миндовге (до 1263 г.); 5 — при Витене (1293—1316 гг.) и Гедимине (1316—1341 гг.); 6 — при Ольгерде (1345—1377 гг.); 7 — при Витовте (1392—1430 гг.)



Карта 10 (Хабургаев, карта 18). Изоглоссы явлений южного происхождения в Волго-Окском междуречье

1 — примерные границы позднедревнерусской северо-восточной диалектной зоны и среднеокских говоров; 2 — современная граница противопоставления /г/ ~ /γ/ (основной вариант); 3 — районы сосуществования /г/ и /γ/; 4 — ареал оглушения *г* в *к* и отдельные говоры с этим явлением (за пределами основного ареала); 5 — ареалы произношения неслогового *у* (или [*w*]) в конце слога и слова и отдельные говоры с этим явлением за пределами основных ареалов; 6 — ареал произношения [*х* ~ *х'*] и [*хв* ~ *хв'*] в соответствии с [*ф* ~ *ф'*] и отдельные говоры с этой особенностью за пределами основного ареала; 7 — основная территория распространения говоров с недиссимилятивным аканьем — с различными типами яканья или иканьем; 8 — ареал «окающих» говоров с возможным «неразличением» гласных во 2-м предударенном и заударенных слогах; 9 — основной ареал ёканья; Пучки изоглосс, представленные северными границами распространения: 10 — форм инфинитива от основ на согласные типа *несть*, *весть* и под. (и ряда других явлений); 11 — форм род. падежа ед. числа существительных женск. рода типа *у женѐ*, *у кор*ò[*в'и*] (и ряда других явлений)

Сетунь, п. п. Москвы (есть еще одна река с тем же названием к востоку от Москвы, сюда же *Сетунька*, возможно, и *Сетовка*, *Сатовка*, *Сетка* в басс. Москвы) — прусск. *Satho*, *Satheken*, *Sattenicken* (APON, 152); лит. *Sata*, *Сатупя* (Спрогис, 287); лтш. *Satiķi*, *Satiķu ez.*, *Sãtupe* и др. (Plāķis, 80, 121); куршск. *Saten*, *Sathen*, *Satepurwe* (KF, 153—154); днепр. *Сатунь*, в басс. Сожи (ЛАВП, 206); окск. *Сетунь*, *Сетунька*, *Сетунка*, *Сетунской*, *Сетуха*, *Сетухов*, *Сетушка*, *Сетница* и т. д. (ГБО, 20, 24, 28, 35, 42, 55, 57, 59, 113, 114, 119, 120). — **Set-un-* : **Sat-un-*.

Химка (19 км), л. п. Москвы, вар. — *Хинка* (ср. *Химка*, п. п. Химки) — лит. *Kimẽnai*, *Kìmeniškė*, *Kiminỹnė* (LATSŽ, 134); лтш. *Ķimenis*, *Kimmen*, *Ķimenes-pļava*, *Ķimene*, *Ķimija*, *Ķimas*, *Ķimi* и т. п. (LV I, 2, 221—222; ср. также *Cimeni*, *Cimani*, *Cimeļ-upe* и др.); ср. ятв.-прусск. *Kytenow*, *По-кимы* (RR II, 102; III, 136, 144, 152), а также белорусские балтизмы *Кимия*, *Кимейка*, *Кимяны*, *Кемяны* и т. п. — наряду с вариантами *Химия*, *Химейка*, *Химяны* и т. п.; ср. еще *Химы*, *Химец*, *Хімкі*, *Хім* «нізкі лес…; нетры… тое ж хіміна» (Яшкин 199 и др.) при лит. *kìminas* ʻмохʼ, *kimenai*, *kiminỹnė* и др. Наряду с *Химка* выступает и *Мошонка* (в басс. Рузы), название которой может рассматриваться как русский перевод балтизма *Химка* (**kim-*). Ср. гидроним *Химкинской* по Протве (ГБО, 92; кстати, в ближайшем соседстве — *Литвиновка*, *Литвиновской*). — **Kim-* > **Kim-ьk-* > *Химка*.

Чура, п. п. Москвы — м. б., к лит. *Kiáur-upė*, *Kiáura-sai ežerẽlis* (LUEV, 74), от *kiáuras* ʻузкийʼ. — Ср. *Чурка* и т. п. в басс. Оки (ГБО, 189).

Чертаново (*Чертановское село*. ДДГ, 198 и др.) — помимо возможности трактовать это слово как исконное, ср. прусск. *Kertene* ʻлесʼ, ʻместоʼ, *Kirtieynen* (APON, 61, 64); лит. *Kertenỹs*, топонимы на *Kirt-* (LATSŽ, 131, 135); лтш. *Cè̃rtene* (LV I, 1, 164) — при лит. *kir̃sti* ʻрубитьʼ, лтш. *cìrst*, прусск. *kyrteis* (ср. *kirtis*), русск. *черти́ть*, *черта́* и т. п. Ср. *Чертановка*, *Чертанка* в басс. Оки (ГБО, 114, 219).

Варгуниха, урочище на горе, на правом берегу р. Москвы (можно думать, что таково было название Протоки, п. п. Москвы) — прусск. *Wargungkaym*, *Wargyn*, *Wargee*, *Wergin*, *Wargeniken*, *Wargiscus*, *Wargelitekayme* (APON, 196, 199); лит. *Vargupỹs*, *Vargutis*, *Vargùlių km.* (LUEV, 185; LATSŽ, 336); куршск. *Wargatyten* — при балт. **varg-* : **verg-* (лит. *var̃gti* ʻбедствоватьʼ, ʻмучитьсяʼ, *vérgti* и под.); ср. в Поочье *Варга*, *Варгуша*, *Воргуша*, *Воргуза* (?) (ГБО, 207, 212, 219, 235). — **Varg-un-*.

Кудрино, деревня в местности, богатой болотами, топями (позже — прудами) — лит. *Kudrẽnų km.*, *Kū́drų km.*, *Kudrių̃ km.*, *Kūdrà*, *Kų̃driai*, *Kūdrẽlė* и др. (LATSŽ, 144, LUEV, 81); лтш. *Kûdras-purvs*, *Kūdrēji*, *Kudraši* и др. (LV I, 2, 185); ср. лит. *kū́dra* ʻлес на болотеʼ, блр. *кудра* и т. п., ср. *Кудрин*, *Кудрина* в Поочье (ГБО, 44, 47). — **Kudr-in-*.

Бубна, п. Пресни — прусск. *Bubain*, *Bubeinen* (APON, 23); лит. *Bùbinas*, *Bubainys*, *Bubinãlis*, *Bubà* и др. (LUEV, 22); лтш. *Bubene*, *Bubas* (LV I, 138), ср. *Бубна*, басс. Оки (ГБО, 108). — **Bub-in-*, **Буб-ьн-*, от звукоизобразительного корня, ср. лит. *bubénti* ʻгрохотатьʼ, ʻгромыхатьʼ, *bùbyti*, русск. *бубни́ть* и т. п. (*Бубна* была шумным ручьем, под большим уклоном стекавшим с холма).

Чечера, п. п. Яузы — лит. *Čìčirė*, *Čičirỹs*, *Čičirių upẽlis*, *Čičiráitis*, *Čičirių km.*, *Čičirikų vk.* (LUEV, 25; LATSŽ, 49); лтш. *Ciẽcere* (LV I, 1, 170), ср. также *Чечера* в басс. Сожи, Десны, Волги (RR II, 22; ЛАВП, 212) и, может быть, названия типа *Kiczera*, *Kiczora* в басс. Вислы (?) (HW, 172, 176, 191, 192, 193, 214). — Весьма интересно, что Чечера протекает в Москве через местность, исстари называемую *Гороховое поле*. Учитывая, что и.-е. **k'iker-* (Pok., 598) обозначает ʻгорохʼ и т. п. (ср. прусск. *keckars* ʻгорохʼ), правдоподобно предположение, согласно которому *Горох-* в указанном московском названии не что иное, как русская калька балтийского названия, уцелевшего в соответствующем гидрониме (при частой кентумной трактовке **k'* или при допущении параллельной и.-е. формы **kiker-*; ср. лтш. *ķekars*, *cecers* и т. п.). Ср. *Чечора* (дважды) в басс. Пехорки, л. п. Москвы (вблизи исторической голяди), а также *Чичер*, *Чичера*, *Чичерка*, *Чичерлейка*, *Чичерское*, *Чичора*, *Чичурка*, *Чечора* в басс. Оки, в частности, по Протве — *Чичера*, *Чичаровка* (ГБО, 92, 109, 148, 190, 222, 250, 258), ср. *Чиченка* (ГБО, 26). — **Kiker-* : **Keker-* [82].

Перечисленные гидронимы Москвы балтийского происхождения, как и вероятное продолжение этого списка, дают наглядное и, можно сказать, достаточное для этого этапа исследований представление о балтийском ландшафте с а м о й Москвы. Вместе с тем они, кажется, позволяют специально говорить о с и л ь н о м балтийском фоне в зоне радиусом в 10—15 км вокруг центра старого города. Не исключено, что позже, в период сильно продвинувшейся славизации Москвы и ее окрестностей, балтийский элемент проявил особую устойчивость в этой пригородной зоне. Можно представить себе такую вполне реальную ситуацию, когда в Москве звучала исключительно русская речь, а в подгородных деревнях еще сохранялась балтийская речь (на последующем этапе это соотношение должно было претерпеть изменение: вокруг Москвы только русская речь, в дальних и глухих уголках Подмосковья — балтийская речь). Как балтийские лексические заимствования в центральных говорах России, так и общие соображения о соотношении Москвы и ее подгородных сел sub specie сохранения архаизмов позволяют думать, что дифференциация балтийских и славянских элементов на подмосковной и московской территории была именно такой или, по крайней мере, близкой к предлагаемой.

Но, конечно, балтизмы в связи с московской темой не исчерпываются названиями рек и урочищ Москвы. Не менее интересно, что оба древнейших

имени, связываемых с первонасельниками и основателями Москвы в сильно мифологизированной квазиисторической традиции, имеют отчетливые балтийские ассоциации. Эта традиция представлена циклом текстов, связанных с началом Москвы и позволяющих установить два особенно важных периода в становлении указанной традиции (московские события XIII—XIV вв. и XVI—XVII вв.). В одном из текстов этого цикла — «Сказание о зачатии Москвы и Крутицкой епархии» — сообщается следующая версия первого жителя будущей Москвы: *Посем князь великий в том же острове наехал посреде болота остров мал, а на нем поставлена хижина мала, а живет в ней пустынник, а имя ему Букал. И потому и хижина именуема Букалова. И ныне на том месте божиим повелением царской двор… Князь же великий Данил Иванович в 6 лето на хижине Букалове заложи град и нарекоша имя ему Москва*[83]. Возможно, что память о Букале сохранялась в названии урочища, упоминаемого в 1615 г., — церковь Воскресения Христова, что на Букалове[84]. У Н. М. Карамзина были какие-то основания ссылаться на важное топографическое указание (с отсылкой к историкам Москвы и устной традиции) о том, что церковь Спас на бору была построена на месте Букаловой хижины[85]. С. К. Шамбинаго полагает, что «это урочище могло, действительно, существовать на Боровицком холме, так как Сказка предупредительно поясняет: а нынѣ на томъ мѣстѣ домъ царскій»[86]. Не обращаясь сейчас к истории осмысленности реконструкции образа отшельника Букала по названию урочища (другие такие реконструкции в том же сказании явно неудачны), нужно, тем не менее, подчеркнуть лингвистическую проницательность автора «Сказания», восстановившего имя (если только, конечно, он не знал устной традиции, в которой уже существовал Букал, что представляется весьма вероятным), которое при отсутствии славянских параллелей имеет надежнейшее подтверждение в балтийской ономастической традиции. Ср. лтш. *Bukals*, *Bukališkas* (LV I, 1, 141), прусск. *Bukelin*, *Bukilin*[87], может быть, куршск. *Buk*, *Bucks* (KF, 269, ср. прусск. *Bux*, *Buxo*) и др.[88], откуда — **Buk-al-*.

Другое имя, еще теснее и непосредственнее, а главное, реальнее связанное с основанием Москвы, — *Кучка*, *Кучковичи*. Ср.: *И прииде на место, иде же ныне царствующий град Москва, оба полы Москвы-реки. Сами же селы владущу тогда болярину некоему, богату сущу, зовому Кучку Стефану Иванову. Той же Кучко возгордевся зело и не почти великого князя…* («Повесть о зачале Москвы»), ср. также *Кучково* как другое название Москвы (*Москва, рекше Кучково* — в летописи), *Кучково поле*[89]. Хотя само имя *Кучка* вполне объяснимо и из славянских языков, в широком контексте раннемосковской (и даже домосковской) истории особенно существенно, что близкие соответствия ему отмечены и в балтийских языках. Ср. прежде всего личное

имя прусса *Kutcze* (ср. также *Kuke*, *Kucayn*, *Cucuten* и др.), а также топонимы *Kuczke*, *Kuczithen* (APON, 78); может быть, лит. *Kučkų̃ km.*, *Kučkẽlių̃ km.* (LATSŽ, 143, ср. еще: *Kučių̃ km.*, *Kùčiškės km.* и др.); ср. лтш. *Kukuti* (лит. *Kukùtis*), *Kukuči* и др. (LV I, 2, 160—161, 164—167); куршск. *Kucken*, *Kucus* KF, 297 (лтш. *Kuķi*, лит. *Kukỹs* и др.). Характерно, что сама форма имени Кучки *Стефан* (при более обычном *Степан*) ориентирована на западные источники (кстати, это имя нередко в такой же форме встречается и у пруссов, ср. *Steffan Cruteyne* и др.). В имени и образе Кучки в связи с темой раннемосковской истории существенны две особенности: имя Кучки относится и к обозначению урочища, и к историческому персонажу (или даже целому роду), во-первых, и образ Кучки одновременно фигурирует и в реальной истории, и в мифологизированных квазиисторических построениях, во-вторых. Сочетанию этих особенностей мы обязаны первой топографической схемой Москвы и своего рода ее «предпейзажем», подчеркивающим тему красоты города, как бы особой его отмеченности[90]. Эта последняя идея надолго стала ведущей в одной из самых влиятельных исторических концепций на Московской Руси. Ее официальный характер не противоречил той особой эмоциональной напряженности, с которой она воспринималась и неофициальным индивидуальным сознанием.

Если говорить о возможной («строго исторической») трактовке предания о Стефане Кучке или — точнее — если пытаться реконструировать некую историческую реальность, которая отразилась в предании о Кучке, то наиболее надежным проводником на этом нелегком пути, кроме таких бесспорных реалий, как Кучка, его дети, его владения на месте будущей Москвы, его конфликт с великим князем и поражение, передавшее Москву в другие руки и определившее ее последующую судьбу, является логика соотношения элементов внутри господствующей «геополитической» схемы. Об этой схеме можно составить достаточно полное представление на основании анализа отношений Московского княжества с его соседями к востоку и особенно к западу в XIII—XV вв. Учитывая отмеченную выше ориентированность некоторых раннемосковских реалий на западные источники, можно высказать предположение, что и сам конфликт ростово-суздальского князя с боярином Кучкой — видимо, одним из вятичских (независимо от происхождения) старшин — мог актуализировать тему западных пределов складывающегося на северо-востоке Руси ядра будущей русской государственности в одной из основных ключевых точек, какой являлась Москва. Такое предположение, кажется, заслуживает предпочтения перед обычной для древнерусской литературы мотивировкой в виде своего рода ὕβϱις — *Той же Кучко возгордевся зело и не почти великаго князя подобающею честию, яко же довлеет великим князем, но и поносив ему к тому* (ПМ, 175—176) (с про-

должением: *Князь же великий Юрий не стерпя хулы его и повелевает болярина онаго ухватити и смерти предати*). Разумеется, нельзя считать случайностью, что тема Кучки и Кучковичей, всплывшая в цикле текстов о начале Москвы, получила сразу же еще более очевидные «западные» мотивировки, реализовавшиеся в генеалогических легендах, как бы перебрасывающих мостик между старыми («дописьменными») воспоминаниями о балтийском элементе Москвы и складывающейся новой реальностью, — ср. женитьбу Симеона Гордого (ср. выше о гордом Кучке), начавшего борьбу с Литвою, на литовской княжне Айгусте, в крещении Анастасии[91]; начало «литовщины», борьбу между Вильной и Москвой за возглавление Руси, за ее духовное окормление, за то, кому стать «Третьим Римом»[92]. Несколько позже, в эпоху, когда закладывались основы концепции Москвы — «Третьего Рима», возникает (или актуализируется) распространенная схема, выводящая русских от легендарного Пруса, брата Августа и отдаленного предка Рюрика (в генеалогических легендах хронистов XVI в. сам Прус мог оказаться в родственных отношениях с Галиндом — отец или брат). Связь Августа и Пруса (а далее — Пруса с Русью), засвидетельствованная «Сказанием о князьях Владимирских» (конец XV в.) и некоторыми близкими ему текстами («Послание монаха Спиридона-Саввы», соответствующие статьи «Родословия великих князей русских», «Хронографа», «Степенной книги», поздних летописных сводов и т. д.)[93], отражает весьма популярную в то время и позже мифологему о связях пруссов с Римом, развивавшуюся немецкими авторами, писавшими о пруссах (правда, позже, ср. Симона Грунау, XVI в.), и зафиксированную текстом известной прусской надписи на знамени, обычно (и, видимо, не вполне обоснованно) считавшимся целиком поддельным и полностью недостоверным[94]. Если целесообразно с большим, чем принято, доверием отнестись к тому, что касается отношений пруссов с Римом в древности, то, вероятно, уместно уделить большее внимание и сильно мифологизированной версии связей пруссов или литовцев с русскими и Русью, позже — с Москвой как главным ее центром, облеченным особой духовно-исторической миссией. Здесь же, поскольку об этой теме уже писалось[95], достаточно напомнить о двух примечательных фактах. Во-первых, речь идет о тенденции ряда знатных и древних русских родов, претендующих на княжескую или даже царскую власть, выводить свое происхождение от прусского или литовского родоначальника. В ряде случаев такая генеалогическая операция имела основание (ср. русских князей Гедиминовичей по происхождению). В других — положение оставалось неясным, спорным. В третьих — такие претензии оказывались и вовсе неоправданными. Тем не менее сама тенденция вне сомнения. Так, например, род Захарьиных, к которому принадлежала первая жена Ивана Грозного Анастасия, вел свое происхождение от Андрея Кобылы, выходца из

Пруссии (в XIV в.; чисто теоретически то же на два-три века раньше могли бы сделать и предки Кучковичей — тем более, что факт миграции отдельных пруссов на восток прослеживается и для этого и для более позднего времени). По матери Иван Грозный был связан с Литвой, откуда вела свой род Елена Глинская. Сходные генеалогические корни обнаруживаются и в традиции рода Романовых. Во-вторых, нельзя не видеть определенной закономерности в том, что вслед за «Сказанием о князьях Владимирских» обычно следует «Родословие литовских князей» [ему же предшествуют «Повесть, начинающаяся с разделения Вселенной Августом» («Начала царема римским и всем православным великим князем») и «Повести о разделении Вселенной Ноем», см. СКВ], а за основной частью «Послания» Саввы-Спиридона — раздел «А иже рече о вчинении родов литовскаго княжества» с исключительным вниманием к западной доминанте русской политики. Роль Спиридона, прибывшего из Царьграда в Литовскую землю, в ознакомлении русского читателя с прусскими и литовскими мотивами вне всякого сомнения.

В свете сказанного о настоятельной потребности в соотнесении своего, русского, московского с чужим, прусским или литовским особенно интересна пока не нашедшая своего исследователя римская тема, увязываемая в «Повестях о начале Москвы» с образами московских первонасельников Букала и Кучки. Здесь эта тема также не может быть рассмотрена. Однако стоит вкратце обозначить ее аспекты. Прежде всего «Повесть о начале Москвы», в которой как раз и выступает Кучка, начинается с изложения филофеевской концепции о Москве — «Третьем Риме» [96]. В «Сказании о зачатии Москвы и Крутицкой епископии» «римская» тема вводит рассказ: *В лето 6714 князь великий Данил Ивановичь после Рюрика, короля римского в 14 колене, пришед из Великаго Новаграда в Суздаль* (ПМ, 245), и снова появляется в кульминационном пункте, связанном с темой Крутицкой епископии: *наехали горы, а в горах тех стоит хижина мала, а в той хижине человек римлянин, имя ему Подон. И возлюби князь великий место сие, и на том месте себе дом устроити восхоте. Той же муж Подон исполнен духа свята и рече: «Княже, не подобает ти зде вселитися, то есть место дом Божий. Созижди ту храм...»* (ПМ, 246—247). Наконец, отзвуки «римской» темы следует видеть в мотиве видения «посреде того болота... зверя превелика и пречюдна, троеглава и пестра велми пестринами различна и красна зело», явившегося перед князем Данилом Ивановичем на месте будущей Москвы и объясненного ему «греченином» Василием: «Великий княже, на сем месте созиждется град превелик и распространится царствие треугольное, и в нем умножатся различных орд люди, то есть прообразует зверя сего троеглавного, а различнии на нем цвети — то же есть прообразует различных орд люди» (ПМ, 246). В этом же контексте должны толковаться и мотив поединка

орла и змея, окончившегося поражением орла, на месте будущего «второго Рима» Царьграда [97], а также вольные и невольные усиления символической структуры (так, встреча Юрия Долгорукого с Кучкой и, следовательно, основание Москвы относятся к апокалиптически отмеченному 6666 г. (т. е. к 1158 г.), а не к 6655 г., т. е. к 1147 г., когда действительно произошло это событие; см. ПМ, 175, 188, 193), и некоторые переклички с историей основания «первого» Рима [98]. «Римская» тема как мотивировка исторической (и даже сверхисторической) отмеченности Москвы имеет, конечно, и самостоятельное значение, но ее западные (литовские или литовско-польские) истоки и (в известной степени) окраска, нюансировка очевидны даже после специфически «московской» редактуры.

Таким образом, «балтийский» аспект московской (а в известном смысле и русской) истории то отчетливее, то туманнее проступал на протяжении многих веков [99], беря начало в далеком балтийском прошлом Москвы и Подмосковья. Но если вначале балтийская тема была основной, центральной и, главное, своей, то к XIII в. положение изменилось. «Балтийское» заменилось литовским, а «литовское» стало пониматься как чужое и враждебное. Освобожденная от балтийских связей московская тема в резком противопоставлении соотнеслась с литовской темой, позже трансформировавшейся в польско-литовскую и — шире — в западную (ср. мифологизированную московскую идею «гнилого запада») [100]. Пронизанность русской истории и территорий к западу от Москвы в XIII—XV вв. литовским элементом была столь значительной [101], что метонимия Литва → Запад не должна вызвать удивления. Значительность этого элемента и дальнейшая его трансформация уже применительно к эпохе создания централизованного русского государства, возглавлявшегося Москвой, в известной степени предопределили и общую схему дальнейшего московско-(русско)-литовского (польско-литовского) противостояния и наполняющие ее события [102]. Характерно, однако, что московская микротопонимия с начала XVI в. (а возможно, и с существенно более раннего времени) хранила в себе этот как бы нейтрализованный литовско-польский элемент [103]. Позже названия этого рода окончательно порывают связь с историческими реалиями и «навечно» становятся частью общемосковской микротопонимии, отсылающей, однако, к своим истокам.

Точно так же оказалась «вечной» еще одна тема, связанная с Москвой, но полнее всего реконструируемая на балтийском материале. Речь идет о мотиве измены жены своему царственному (или, во всяком случае, обладающему бóльшим престижем, чем его соперник) мужу и ее наказании, отраженном и в той версии легенды о Кучковичах, где рассказывается, как княгиня Улита Юрьевна, жена князя Данилы, сошлась с сыновьями боярина Кучки, изменив своему мужу, как связь была раскрыта, как по наущению изменницы-жены

князь был убит и, наконец, как это убийство было отомщено, и в той исторически исходной версии, где дочь боярина Кучки изменяет своему мужу князю Боголюбскому[104], и в известной песне о Ваньке-ключнике (XVIII в.)[105]. Это сопоставление популярнейшей песни (своего рода «главной» песни московского простонародья в течение длительного времени) с историческим прецедентом не исчерпывается их типологическим сходством[106], но, возможно, предполагает и некий общий субстрат или линию генетической (хотя и едва прослеживаемой) преемственности. Так, в некоторых вариантах песни тот же локус, что и в историческом предании о Кучке. Ср.: *По Устретенской большой улице | Строились палаты белокаменны. | Что во этих во палатах жил Волконский князь… | Ключник во петельке качается; | Во палатушках княгиня кончается*. ВНП, 1, № 26 (впрочем, чаще говорится о Дмитровке) — при том, что предание помещает Кучково поле в районе Сретенских ворот (а его жилище — на Чистых прудах).

Нетрудно показать, что эти варианты (как и ряд других, менее известных) восходят к схеме «основного» мифа, несколько лет назад реконструированного прежде всего на балтийском материале[107]. Весьма интересно, что «московские» данные позволяют, видимо, говорить о более чем единичной актуализации этой схемы. Первый период в ее развитии отчасти, кажется, может быть реконструирован в связи с культурой дьяковских поселений Подмосковья (тысячелетие между VII в. до н. э. и VII в. н. э.), а возможно, и позднее, до рубежа I и II тысячелетий н. э., хотя отдельные заготовки схемы начались и/или продолжались в фатьяновское время. Ядро схемы гипотетически восстанавливается при учете таких элементов, как возвышенное («гора»), огороженное место, где, в частности, находится скот (видимо, «четыре стада» основного мифа; по материалам археологических раскопок, дьяковцы разводили свиней, коров, лошадей и овец или коз[108], что вполне соответствует аналогичному мифологическому мотиву), атрибуты Громовержца (каменные топоры, «перуновы стрелы» — белемниты) и его противника (те же белемниты как «чертовы пальцы»), частично восстанавливаемая система оберегов и защиты скота; наконец, неярко, но несомненно обнаруживающиеся мотивы женского плодородия, а может быть, и мужского соперничества из-за обладания женщиной[109]. Между прочим, можно напомнить о смоленском диалектизме *лаума* ‘ведьма’, представляющем собой заимствование из балтийского, — ср. лит. *Laĩtė*, имя женского персонажа, входящего в основной миф как жена Громовержца (в реконструкции). Следы сходной схемы выступают позднее в Москве, когда элементы схемы даются в коде «церковных наименований». Уже для ранней московской истории восстанавливается схема двух смежных ворот Кремля, названных по соответствующим церквям, — Никольских и Фроловских (Ильинских, Спасских),

ср. соответственно церкви св. Николы, Флора и Лавра, св. пророка Ильи (монастырь на Ильинском крестце, с 1519 г. тщанием Клима Мужилы здесь поставлена каменная церковь св. Ильи). Эти церкви, своими названиями образующие некую систему, отсылающую к определенному мотиву, могли некогда иметь свои исходные пункты или по меньшей мере соответствия внутри Кремля (следует иметь в виду, что северо-восточная граница Кремля установилась не сразу и он разрастался в эту сторону постепенно, миновав старый ров у будущего Большого Кремлевского дворца) [110], из которого они могли выводиться вовне — в Китай-город, позже в Белый город и далее — на соответствующие, в частности, выходящие из названных ворот, улицы [ср. Никольские церкви на Никольской и далее Мясницкой ул. (на ней же и церковь Флора и Лавра), церковь св. Ильи на Ильинской ул. и т. д.]. Это соотношение церквей и ворот могло актуализировать на новых основаниях (и с некоторыми поправками) старое противостояние дохристианских «предков» соответствующих святых: св. Илья [(Флор и Лавр) — св. Никола] как подстановка, замена, «трансформация» (разумеется, не в плане генетических изменений) Громовержца (Перуна) и покровителя скота Волоса-Велеса (в реконструкции противника Перуна) [111]. Характерно, что в соседстве с Никольскими воротами в старом Кремле, восточная граница которого не выходила за пределы линии Никитская—Ордынка, находилась церковь св. Пятницы [как было доказано раньше, св. Параскева Пятница функционально продолжает образ языческого персонажа Мокоши (балт. Лауме), в реконструкции — жена Громовержца] [112]. В старых русских городах, как известно, было принято, чтобы церкви св. Пятницы выходили на торговую площадь. Характерно, что позднее церковь св. Пятницы была перенесена далее — в торговый Охотный ряд (ср. еще две пятницкие церкви в Китай-городе, а также в Замоскворечье и в других местах), и первоначальная связь трех персонажей «основного» мифа (Перун — Волос — Мокошь, соответственно: Илья — Никола — Пятница) на уровне названий церквей оказалась несколько нарушенной, что, впрочем, вызвало попытки компенсировать эти утраты [113]. Описываемая московская ситуация не была уникальной. Так, в посаде старого Серпухова различались Ильинская, Егорьевская и Пятницкая (Фроловская) части, названные по соответствующим церквям (сходства шли и далее: главные ворота серпуховского Кремля также назывались Спасскими, перед ними, у церкви Флора и Лавра, находился торг; ср. Спасские, или Фроловские, ворота в Москве). Одним словом, элементы старой схемы еще довольно хорошо просматриваются в структуре, сформированной по новому заданию. Это явление не только часто в истории Москвы, но и вообще неотделимо от нее. Такая «резонансная» структура раннемосковской истории обусловила те многочисленные повторения архаичных схем и конфигураций, которые являются неотъемлемым элемен-

том в жизни старой Москвы. В свою очередь наличие подобной структуры позволяет надеяться на реконструкцию многих других архаизмов, в частности и тех, которые могут уходить в балтийское прошлое Москвы или истолковываться в свете балтийской перспективы.

Приложение

Связь имени героя «Двойника» с «голядской» темой, к сожалению, не учитывается исследователями Достоевского. Поэтому здесь имеет смысл хотя бы обозначить абрис проблемы. Сугубая идеологичность фамилии *Голядкин*, «разыгрывающей» тему своего, бедного (ср. игру слов и смыслов: *Голядкин — голядка*, *ветошка*[114]), маленького, незащищенного, открытого обидам, но прямого, откровенного и благодарного (« — Иду я, Крестьян Иванович, — стал продолжать наш герой, — прямо, открыто и без окольных путей… Не стараюсь унизить тех, которые, может быть, нас с вами почище… Полуслов не люблю; мизерных двуличностей не жалую; клеветою и сплетней гнушаюсь…»), подчеркивается в контексте противопоставления фамилии *Берендеева* как образу чужого («неправославное» имя *Олсуфий*, ср. дочь Берендеева *Клару Олсуфьевну*), богатого, высокомерного, бессердечного, грубого. Стоит заметить, что Берендеев живет на периферии, далеко от центра, на дальней дуге Фонтанки. Дом-прототип следует отождествить, видимо, с реальным домом «у самого Измайловского моста», соответствующим описанию, данному Достоевским. Этот дом (бывший дом Г. Р. Державина, ныне — Фонтанка, 118)[115] известен, в частности, тем, что в середине 40-х годов прошлого века, т. е. как раз тогда, когда писался «Двойник», в нем помещалась Римско-католическая духовная коллегия, с чем перекликалась бы навязчивая идея Голядкина о иезуитах («Потом пришло ему на память, что иезуиты поставили даже правилом своим считать все средства годящимися, лишь бы цель была достигнута. Обнадежив себя немного подобным историческим пунктом, господин Голядкин сказал сам себе, что, дескать, что иезуиты? Иезуиты все до одного были величайшие дураки, что он сам их всех заткнет за пояс… так он, несмотря на всех иезуитов, возьмет — да прямо и пройдет, сначала из буфетной в чайную, потом в ту комнату, где теперь в карты играют, а там прямо в залу, где теперь польку танцуют… Господин Голядкин, уж, разумеется, был не интриган… Так уж случилось. К тому же и иезуиты как-то подмешались…»)[116]. Тем самым выкристаллизовывается противопоставление Голядкина Берендееву, заставляющее вспомнить известных Достоевскому голядь и берендеев русских летописей[117], которых он мог знать из «Истории» Карамзина. Еще

интереснее (и это прямо отсылает нас к раннемосковской истории в ее балтийском аспекте), что село Кучково, будущая Москва, находилось между двумя урочищами — *Голядь* и *Берендеево*[118]. Эти два названия, приводимые вместе в известном труде И. М. Снегирева, могли быть услышаны и/или оживлены при обсуждении темы древней Москвы с отцом писателя Михаилом Андреевичем Достоевским, добрым знакомым И. М. Снегирева (кстати, жившего неподалеку от Мариинской больницы, а именно у Троицы, на углу Троицкой ул. и 3-го Троицкого пер.; несколько лет назад дом разрушен), с которым не раз обсуждались темы истории Москвы. «Голядская» компонента раннемосковской истории вольно или невольно отозвалась в московском субстрате «петербургской повести» о Голядкине, о чем см. проницательные наблюдения Г. А. Федорова. Нельзя полностью исключать того, что глубоко запрятанная «отцовская» тема связывалась Достоевским не только с семейно-московским субстратом, но и с голядским (ср. названия с корнем *Голяд-* неподалеку от Достоева, на Пинщине и на Волыни, откуда был родом отец писателя). Тема «голядского» происхождения (в двух ее аспектах — этническом и социально-имущественном) могла быть оживлена воспоминаниями детства, связанными с имением в Даровом (к югу от Каширы и юго-западу от Зарайска, около с. Мордвес, неподалеку от Москво-Окского угла), где будущий писатель проводил летние месяцы и где также известна соответствующая топонимия (*Голяд-*). Кульминационным моментом истории Голядкина было бегство из дома Берендеева вдоль Фонтанки, по периферийной дуге Петербурга, которая тянется с юго-запада на северо-восток города, подобно уже описанной выше голядской дуге, простирающейся в том же направлении от Волыни и Пинщины до Подмосковья. Эта пространственная периферия отразилась и в экзистенциально-психологической «периферийности» гибнущего Голядкина, как бы последнего отпрыска гибнущей голяди (ср. русск. *голядь*, *голяда*, *голядка* 'бедняк', 'нищий', а также экспрессивные образования с восстановлением носового элемента — *голендай* 'оборванец', *голандия* 'голь' и т. п.), и в просвечивающем за ним образе отца — «Голядкина»[119].

Примечания

[1] Подступы к ней намечены в ряде статей автора. Ср.: «Baltica» Подмосковья // Балто-славянский сборник. М., 1972: 217—280; О балтийском элементе в Подмосковье // Baltistica. I priedas. Vilnius, 1972: 185—224; Γ*αλίνδαι* — *Galindite* — *Голядь* (Балт. **Galind-* в этнолингвистической и ареальной перспективе) // Этнографические

и лингвистические аспекты этнической истории балтских народов. Рига, 1980: 124—136; Балтийский горизонт древней Москвы // Acta Baltico-Slavica. 1981. Т. 14: 259—272; Голядский фон ранней Москвы (о балтийском элементе в Подмосковье) // Проблемы этногенеза и этнической истории балтов. Тезисы докладов. Вильнюс, 1981: 112—117, и др.

[2] Исключения немногочисленны и не очень выразительны. Известное количество гидронимических балтизмов отмечено и к востоку от этой линии (ср. некоторые речные названия в басс. Б. Сестры или Клязьмы), но они выступают как не более чем случайные вкрапления в безусловно небалтийском (финноязычном) контексте.

[3] Однако самая восточная часть угла, образуемого впадением Москвы в Оку (к востоку от устья Пахры и устья Лопасни), обнаруживает резкое возрастание финноязычных водных названий.

[4] См. *В. В. Седов.* Балтская гидронимика Волго-Окского Междуречья // Древнее поселение в Подмосковье. М., 1971: 99—113 (ср. карты 1—3); *Он же.* Гидронимия голяди // Пітання гідроніміки. Київ, 1971: 131—137 (ср. карты 2, 5). В первой из указанных работ восточная граница расселения балтов по данным гидронимии определяется следующим образом: «…начинаясь приблизительно близ впадения р. Сестры в Волгу, она опускается вдоль северо-западных окраин Дмитровского района Московской обл. до реки Вори, левого притока Клязьмы. Пересекая затем Клязьму где-то близ устья Вори, граница эта идет вдоль р. Пехорки до ее впадения в р. Москву. Ниже она изменяет направление на юго-восток, проходя вдоль течения р. Москвы до ее устья» (с. 108).

[5] Такая «посткоррекция» почти неизбежна в тех лингвистических исследованиях, где, как в топонимических работах, оперируют массовыми (и притом не всегда однородными) примерами с разной степенью их вероятности относительно некоего единого критерия.

[6] Именно в этой полосе размещаются крайние восточные балтизмы В. В. Седовым.

[7] Указывают, что именно в районе Москвы поселения вятичей переходили р. Москву, как правило, служившую межплеменной границей, вторгаясь в пределы кривичской территории. «Московский уезд, за исключением небольшого куска на севере, был весь вятичским», — пишет А. В. Арциховский, см. его книгу: Курганы вятичей. М., 1930.

[8] Основной источник по гидронимии Подмосковья: *И. А. Здановский.* Каталог рек и озер Московской губернии. М., 1926.

[9] Это, разумеется, не означает, что в ареале балтийской гидронимии нет финноязычных вкраплений. Напротив, такие вкрапления хорошо известны и в западной («балтийской») части Подмосковья, и в Тульской, Калужской или даже Смоленской губерниях.

[10] Характерно, что и в других ареалах, где лингвистически обнаруживались следы балтов, археологические подтверждения следовали за языковедческими [ср. Белоруссию, Смоленщину (верховья Днепра), территорию между верховьями Десны и Оки и т. п.].

[11] Ср., напр.: *А. А. Спицын.* Медный век в Верхнем Поволжье // Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского географического об-ва. Т. V.

СПб., 1903; *Он же.* Новые сведения о медном веке в Средней и Северной России // Там же. Т. VII. СПб., 1905; *Он же.* Археологические заметки // Труды секции археологии. Вып. IV. М., 1928; *В. А. Городцов.* Культуры бронзовой эпохи в Средней России. М., 1916; *Ю. В. Готье.* Очерки по истории материальной культуры Восточной Европы. Т. 1. Л., 1925; *Он же.* Заметки о ранней колонизации Ростово-Суздальского края. М., 1929; *Он же.* Железный век в Восточной Европе. М.—Л., 1930 и др. (ср. также работы А. Тальгрена по фатьяновской культуре в Центральной России). Фактически та же точка зрения разделяется и в относительно недавнем исследовании, где дьяковская культура соотносится с финно-угорскими племенами, а древнее население Подмосковья считается мерянским. См.: *Е. И. Горюнова.* Этническая история Волго-Окского междуречья. М., 1961.

[12] См.: *П. Н. Третьяков.* Финно-угры, балты и славяне в области верхнего течения Днепра и Волги // История, фольклор, искусство славянских народов. V Международный съезд славистов. Доклады. М., 1963; ср.: *Он же.* К вопросу об этническом составе населения Волго-Окского междуречья в I тысячелетии н. э. // СА. 1957. № 2. С. 64—77; *Х. А. Моора.* О древней территории расселения балтских племен // СА. 1958. № 2: 23 и др.

[13] См.: *M. Gimbutas.* The Balts. London, 1963: 27, 82, 109 и др. Ср. также: *В. В. Седов.* Балты и славяне в древности (по данным археологии) // Из древнейшей истории балтских народов по данным археологии и антропологии. Рига, 1980: 19, рис. 3. — Д. А. Крайнов трактует дьяковскую культуру как финно-угорскую, но с большим включением балтийских элементов на Верхней Волге и индо-иранских на Оке. См.: *Д. А. Крайнов.* Древнейшая история Волго-Окского междуречья. Фатьяновская культура. II тысячелетие до н. э. М., 1972: 271; *Он же.* Фатьяновская культура и этногенез балтов // Из древнейшей истории балтских народов по данным археологии и антропологии. Рига, 1980: 36—46; ср.: *Р. К. Римантене.* К вопросу об образовании балтов // Проблемы этнической истории балтов. Тезисы докладов. Рига, 1977.

[14] См.: Древнее поселение в Подмосковье. М., 1970—1971.

[15] См.: *Р. Л. Розенфельдт.* Древнейшие города Подмосковья и процесс их возникновения (по археологическим материалам) // Русский город (историко-методологический сборник). М., 1976: 5—16.

[16] Ср., впрочем, современное курганам поселение с лепной керамикой на левобережье Оки, у села Прилуки, на границе Серпуховского и Ступинского районов. Такого рода славянские поселения известны теперь и в Зарайском и Каширском районах, т. е. в ареале курганов с трупосожжением.

[17] Против этой «восточной» части к северу от Оки находится острие Москво-Окского угла, где также очевидны финноязычные следы, при том что здесь известны и балтизмы.

[18] К рязанско-голядской теме ср. о Святославе Ольговиче: *онъ же шедъ взя град Г о л е д и, и прочая власти повоева и возратися в Р е з а н ь.* — ПСРЛ. IX: 172.

[19] См.: *Р. Л. Розенфельдт.* Указ. соч.: 6—7.

[20] Тот же автор (с. 8) указывает, что ранние модификации таких городищ возникают на этой территории еще в VII—VI вв. до н. э.

[21] *Р. Л. Розенфельдт.* Указ. соч.: 10—12.

[22] См.: *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962: 236.

[23] Обращает на себя внимание очень малое количество известных нам славянских калек с балтоязычных гидронимов, что также должно рассматриваться как важный критерий степени близости двух взаимодействующих этносов, соответственно языков.

[24] Следует помнить, что путешествие «сквозѣ вятичѣ» Владимира Мономаха еще в XII в. было геройством. Недаром Илья Муромец отваживается на такой путь: *Как из славного города из Мурома | ... Наряжался Илья Муромец Иванович | Ко стольному городу ко Киеву, | Он тою дорогою прямоезжею, | Котора залегла ровно тридцать лет, | Чрез те леса брынские, | Чрез черны грязи смоленские...* («Первая поездка Ильи Муромца в Киев» — Кирша Данилов, № 49). Обычный путь в это время шел через Верхнюю Волгу и Смоленщину в обход вятичской земли. Характерно, что культурные инновации достигали вятичей позже, чем других славянских племен (так, курганы с трупоположением были усвоены ими позже других и сохранялись также дольше, чем у соседей). Показательно особое положение вятичей среди других восточнославянских племен для составителей летописи. Распад племенной системы, как он отражен летописными данными, позже всего коснулся вятичей. Они упомянуты под своим именем еще в 1197 г., тогда как последние упоминания полян относятся к 944 г., древлян — к 990 г., новгородских словен — к 1018 г., кривичей — к 1127 г., дреговичей — к 1149 г., радимичей — к 1169 г., северян — к 1183 г. См.: *А. В. Арциховский.* Указ. соч.: 160 и сл. Убийство вятичами киево-печерского монаха Кукши в начале XII в. также свидетельствует об устойчивости языческой традиции (по крайней мере, в глухих местах). Эти особенности вятичей приобретают особый интерес в свете последующего развития и усиления Московского княжества в XIII в.

[25] См.: История Москвы. Т. 1. М., 1952: 13; *Р. Л. Розенфельдт.* Указ. соч.: 11. — На Смоленщине, однако, приход в IX в. нового населения сопровождался исчезновением городищ-святилищ в результате пожаров. См.: *П. Н. Третьяков, Е. А. Шмидт.* Древние городища Смоленщины. М.—Л., 1963: 27—37.

[26] См.: *Р. Л. Розенфельдт.* Указ. соч.: 9.

[27] См. работы: *В. Б. Вилинбахов, Н. В. Энговатов.* Предварительные замечания о западных галиндах и восточной голяди // Slavia Occidentalis. 1963. T. 23; *В. В. Седов.* Гидронимия голяди; см. также указанные выше статьи автора, относящиеся к теме галиндов-голяди. Ср. также: *О. Н. Трубачев.* Ранние славянские этнонимы. 1. Славяне и Карпаты // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. Тезисы докладов и сообщений. М., 1973: 58 и еще раньше: *K. Turnwald.* Die Balten der vorgeschichtlichen Mitteleuropas // Arheolog'ija un etnogrāfija. VIII. Rīgā, 1968. 1: 135—145. Турнвальд считает возможным говорить о присутствии балтийского элемента в пределах современной Чехословакии, в Среднем Подунавье и южнее (вплоть до Адриатики).

[28] Ср. титул императора Волузиана (252—253 гг. н. э.) на римских монетах, в состав которого входит и Γαλίνδιχος. У Симона Грунау отмечено личное имя *Galindo*.

[29] Какая-то часть галиндов могла с готским потоком увлечься еще дальше на юг и юго-запад. Так, в записи 835—861 гг. упоминается имя одного из составителей Бертинских анналов — *Prudentius Galindo*, в котором видят испанского автора вестготского происхождения.

[30] Ср. и старопольские nom. propr. типа *Golandin*, 1065 (= *Golędzin*), *Golanda*, 1458, *Johannes de Goledzynowo… Iohannes Goledzynowszky*, 1449 и др.

[31] См.: *А. П. Непокупный.* Балто-северославянские языковые связи. Киев, 1976: 103 и др.

[32] См.: *В. В. Седов.* Гидронимия голяди; *Он же.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979: 76—78 и др. Ср.: *А. К. Амброз.* К истории Верхнего Подесенья в I тысячелетии н. э. // СА. 1964. № 1: 56—71; *А. Г. Митрофанов.* Древности восточных балтов на территории Белоруссии в эпоху железа (VII в. до н. э. — VIII в. н. э.) // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978: 102—104.

[33] Уже С. М. Соловьев проницательно указывал, что голядь могла увлечься в эти районы в потоке радимичей и вятичей, прибывших с запада, из ляшской страны. В данном случае существенно определение направления этого потока. Во всяком случае, два обстоятельства не могут быть случайными: п е р в о е — отсылка генеалогической легенды о радимичах и вятичах к Л я х а м (*от рода Ляховъ*), т. е. к тому же западному ареалу, откуда вышли и галинды — голядь, и указание тех же самых промежуточных областей — Сож, Ока (ср.: *Бяста бо два брата въ Л я с е х ъ — Радимъ, а другыи Вятъко. И пришьдъша сѣдоста Радимъ на Сожю, и прозъвашася радимичи; а Вятъко сѣде съ родомъ своимъ по Оцѣ, отъ него же прозъвашася вятичи*; ср. также: *Г. Ф. Соловьева.* К вопросу о приходе радимичей на Русь // Славяне и Русь. М., 1968: 352—356) и в т о р о е — связь этнонимов на *-ичи* (*кривичи*, *дреговичи*, *радимичи* и *вятичи*; исключение — *уличи*) с ареалом раннедревнерусской славизации балтов (IX в.), см.: *Г. А. Хабургаев.* Становление русского языка. М., 1980: 95—99 (правильно предположение о том, что доверие летописца к легенде в данном случае подтверждает не только этнографическое и диалектное своеобразие этих радимичей и вятичей, но и актуальность сопоставления их с другими поселенцами русско-польского пограничья, в частности ятвягами и пруссами, с. 96—97); *Он же.* Этнонимия «Повести временных лет» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., 1979. В этом контексте особое внимание должно быть привлечено к дреговичам (туровцам), находившимся в непосредственном контакте с припятской голядью и с сидевшими к западу и северу ятвягами. Наконец, миграция этнонимов типа **Galind-* (отчасти и **Prūs-*, см. ниже) от южной Балтики через бассейн Припяти, верховья Оки вплоть до Подмосковья п о л н о с т ь ю лишает оснований трактовку связи между балтийскими вен(е)тами-вен(е)дами и вятичами (**Vent-*) как неправдоподобной. Уместно напомнить, что заключительные (по меньшей мере) этапы пути вятичей совпадали с миграцией голяди (не исключено, правда, что какой-то поток вятичей обогнул голядский ареал с юго-востока), что почти автоматически предполагает наличие в составе вятичей так или иначе представленного балтийского элемента (в виде ассимилированных балтов или увлеченных в едином потоке где-то к юго-западу от Поочья отдельных балтоязычных группировок). Значительная близость балтийской и славянской (до падения редуцированных) фономорфологической системы и словаря (вплоть до многочисленных тождественных фрагментов) делает несомненным л е г к о е и е с т е с т в е н н о е взаимопонимание речи этих двух этнических элементов в указанном ареале (Поочье, Москворечье) в VIII—XII вв.

[34] В этой новой перспективе в значительной степени лишаются почвы критические замечания Антоневича в адрес Вилинбахова и Энговатова по поводу связи «польской» и подмосковной голяди. См.: *J. Antoniewicz.* Bałtowie zachodni w V w. p.n.e. — V w.n.e. Terytorium, podstawy gospodarcze i społeczne plemion prusko-jacwięskich i letto-litewskich. Pojezierze—Olsztyn—Białystok, 1979: 15, 24, 77. О природе «диффузии балтов на восток», которая, возможно, «происходила в исторически весьма сжатые сроки», ср.: *А. П. Ванагас.* Максимальный ареал балтской гидронимии и проблема происхождения балтов // Проблема этнической истории балтов. Рига, 1977: 129—132.

[35] Ср.: *И Михаило Ярославичь московскии убьенъ бысть от Литвы на Поротвѣ.* ПСРЛ IV, 38; — *Тое же зимы оубьен бы҇с Михаило Ярославичь отъ поганыя Литвы.* Лавр. (1248 г.) — с продолжением: *Тое же зимы оу Зупцева побѣдиша Литву Суждальскыи кнѧзь.* Летописная «Литва» на Протве в глазах историка едва отделима от противинской голяди.

[36] Общее соотношение отражено на карте 4.

[37] Есть некоторые основания думать, что указание *верхъ Поротве* (1147 г.) в отличие от локально не уточненного предыдущего сообщения о голяди (1058 г.) нужно понимать как свидетельство постепенного оттеснения голяди к верховьям Протвы (или перенесения сюда их центра).

[38] Ср. соответственно: *Кубрь*, *Кубарь*, *Куберь* — *Kubra*; *Вызынка*, *Визенка* — *Wuyse* (*Выза*, ср. *Вызна*); *Скородинка* — *Skarde*; *Метелка* — *Mete*; *Нидалька* — *Nida*; *Малшинка*, *Молшенка*, *Молщин* — *Mals-* в *Malsowangus*; *Нара*, *Наренка* — *Nar-*; *Лама* — *Lama-* в *Lamasila*; *Иночка* — *Inacus*; *Лубянка* — *Lubano*; *Рус*(*с*)*а-* — *Russe*; *Радуча* — *Raducken* и др. Можно напомнить о ряде примеров с голядской территории, предполагающих элемент, соотносимый с прусск. *ape* 'река', но не с вост.-балт. *upe*, и, конечно, о самом соответствии *голядь*, *Голяди*, *Голядинка* и т. п. — прусск. *Galind-*.

[39] Впрочем, хорошо известны и документированы примеры трансформаций типа *Голяжье → Голожье → Голожин* или *Голяжье → Галичье* и т. п.

[40] См.: Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси. 1. М., 1952. № 437. Это название впервые было отмечено З. Ходаковским (Донесение…: 43—44). Им же указано (с. 123) и одноименное селение к западу от Кубенского озера (Вологодская губ.). Правдоподобно мнение Вилинбахова и Энговатова (Указ. соч.: 251), согласно которому это название могло быть занесено крестьянами-переселенцами из окрестностей подмосковного Николаевского Угрешского монастыря, около которого было урочище *Голяди*. Вологодские писцовые книги XVII в. отмечают значительные владения этого монастыря в этом крае.

[41] См.: *К. Нистрем.* Указатель селений и жителей уездов Московской губ. М., 1852: 438—439; *Н. П. Барсов.* Очерки русской исторической географии. Варшава, 1873: 44; Населенные местности Московской губ. / Под ред. Б. Н. Пенкина. М., 1913: 285; *M. Vasmer.* Beiträge zur historischen Völkerkunde Osteuropas. I. Die Ostgrenze der baltischen Stämme // SBPAW. 1932: 662 и др.

[42] Известно, что царь Михаил Федорович в 1623 г. на пути в Угрешский монастырь останавливался *на речке Голядех* (вар. — *Голядях*). См.: Дворцовые разряды. Т. 1. СПб., 1850. Стб. 554; Угреша. Историческое описание Николаевского общежительного монастыря. М., 1883: 17.

[43] См.: Списки Московской губ. № 30—31; *Г. П. Смолицкая.* Гидронимия бассейна Оки (список рек и озер). М., 1976. № 109 (гл. 30).

[44] См.: *Н. П. Барсов.* Указ. соч.: 44; *П. И. Якобий.* Вятичи Орловской губ. СПб., 1907: 63.

[45] См.: Орловская губерния. Список населенных мест по сведениям 1866 г. СПб., 1871: 137. № 2878—2879.

[46] См.: *В. А. Плетнев.* Об остатках древности и старины в Тверской губ. Тверь, 1903: 282.

[47] См.: *Н. Ф. Андреев.* Критико-исторические замечания и догадки о народе Голяди // Тульские губернские ведомости, часть неофиц. 1856. № 27: 130.

[48] См.: Орловская губ., список…: 47. № 934. В. Б. Вилинбахов и Н. В. Энговатов (Указ. соч.: 254) понимают это название как *Весь голяжье*. Более вероятно исходить из старого префиксального образования типа **Uz-galind-*; кстати, и в названии Доголяды, если только это не позднейшая переделка в народно-этимологическом духе, можно было бы видеть некое префиксальное образование на основе сочетания с предлогом (напр., типа лит. *iki galo* ‘до конца’, ср. *ikigaliai*, *ikgal*), в котором первая часть подвергалась русскому переводу — *До-голяды* (при *итти до голяди*).

[49] Возможно, что таким формам обязаны своим происхождением нередкие подмосковные *Галичи*, в частности, в голядских районах.

[50] Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.—Л., 1950. № 17: 46. Ср.: *Го*(*а*)*лачевское* (?), селище в Звенигородском уезде (1504 г., с. 384; здесь же деревни *Старые Мери*, *Малая Мерка*, *болотце Мерьское* как указание на другой (мерянский) этнический элемент — при ряде несомненных балтизмов, ср. *Олшутка* при лит. *Alsà*, *Alsū́ne*, лтш. *Al̃si*, верхнеднепр. *Ольса* и т. п.).

[51] Несколько особое положение у двух «прусских» названий, зафиксированных на удалении приблизительно в 150 км к северо-востоку от Москвы. Речь идет об известной *Прусковой горе* на Колокше, у которой произошла битва 1177 г., и о близлежащем (у с. Турина) *Пруссовом поле*. «Нет ничего невероятного в том, что название “Пруссы” ведет свое начало от поселения купцов, торговавших с Прибалтикой (с Пруссией)», см.: *М. Н. Тихомиров.* Древнерусские города. М., 1956: 380 (2-е изд.), ср. также с. 412. Заслуживает внимания то обстоятельство, что около Пруссова поля протекает речка *Колочка*: если ее название не связано с Колокшей, в которую она впадает, то ближайшей параллелью могла бы оказаться знаменитая *Колочь* на Бородинском поле с балтийской генеалогией.

[52] См.: *J. Bielatowicz.* Kilka uwag o czeskich i polskich nazwach miejscowych *Prusy* itp. // Slavia Occidentalis. 1933. Т. 11; *A. Profous.* Mistní jména v Čechách. III. s. vv.; *L. Hosak.* Přehled historického mistopisu Moravy a Slezska. Ostrava, 1967: 315 и др.; *А. П. Непокупный.* Указ. соч.: 96—98. Из имен собственных ср. др.-чеш. *Prusek*, см.: *J. Svoboda.* Staročeská osobní jména a naše přijmeni. Praha, 1964: 195.

[53] *А. П. Непокупный.* Указ. соч.: 100—103, 108—111; к nom. propr. ср. *Прусин* (Ипат., 1281 г.), дружинник Владимиро-Волынского князя Владимира.

[54] См.: *С. Б. Веселовский.* Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974: 84.

[55] См.: *А. М. Селищев.* Из старой и новой топонимии // Сборник статей по языковедению Московского гос. пед. ин-та истории, философии и литературы. Т. V.

М., 1939: 139 (от *голяда* ʻбедняк’). В. Б. Вилинбахов и Н. В. Энговатов (Указ. соч.: 260—261) настаивают на происхождении этого имени от этнонима *голядь*. Впрочем, обе эти точки зрения в своих истоках не только не исключают друг друга, но и фактически совпадают: *голяда* ʻбедняк’ и *голядь* в определенной точке развития, видимо, образовывали единую лексему.

[56] Эта фамилия отмечена реально в «Адресной книге жителей Санкт-Петербурга» (СПб., 1915).

[57] См.: *В. М. Кашкаров.* К вопросу о древнейшем населении Калужской губернии // Калужская старина. Год первый. Т. 1. Кн. 2. Калуга, 1901: 1—13 (особой пагинации). — Автор относит к голядским элементам Калужской губ. такие водные названия, как *Таруса*, *Выса*, *Реса*, *Каража* и др., а также некоторые местные названия: *Желовиж*, *Черная Локонь*, *Локонское*. Ср.: *И. П. Филевич.* История древней Руси. Т. 1. Территория и население. Варшава, 1896, и др. Само название Угры обычно расценивается как балтийское (ср. лит. *Ungurùpė*, лтш. *Uogre* или даже прусск. *Wangrape*, к лит. *vìngris* и под., см. *Фасмер* IV: 147). Ср., однако, идентичное в звуковом отношении лит. *Ugra* (река, ок. Обяляй) или лтш. *Ugraja*, *Ugriņup*, которые сопоставляются с ф.-угор. *Угра* и рассматриваются как финноязычные элементы балтийской гидронимии. См.: *А. П. Ванагас.* Максимальный ареал балтской гидронимии и проблема происхождения балтов: 122.

[58] *В. М. Кашкаров.* Указ. соч.: 12.

[59] К другим финноязычным остаткам в этих местах ср. «мерянские» гидронимы типа *Мериновка* или топонимы типа *Мериново*, *Мерищи* в Малоярославском уезде. В «Книге Большому Чертежу» содержится ценная информация и о самом Мещовске: *А въ рѣчку Серену пала рѣчька М е р а я* (*Мѣ р е я*)*, а на М е р е ѣ стоить М е щ о в с к ъ* (В. М. Кашкаров и название городка объясняет из **Мерческ*, **Мерецк*). Впрочем, название *Мерея* (как и *Серена*) легко объясняется из балтийского источника. См. о *Мерее*, л. п. Днепра: *K. Būga* // TŽ. 1923. 1: 30; *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Указ. соч.: 195. Ср. также: *П. Ф. Симсон.* Калужский уезд во времена царя Михаила Федоровича // Изв. Калужской ученой архивной Комиссии. 1894. № 3.

[60] Ср.: *В. Н. Топоров*. Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. М., 1982. — Есть основание думать и еще об одном косвенном и неожиданном отражении образа Голяды. Речь идет об известных в определенном круге формах имени библейского персонажа Голиафа (богатыря, п о р а ж е н н о г о к а м н е м, ср. легко реконструируемый мотив связи *Голяды* или *Galindo* с камнем, каменной (?) горой) — *Голияд*, *Голиад*, *Галиад*. Ср.: *И выиде печенег ис полку татарскаго богатыр пред всеми мужеством своим являшеся, именем Телебеи еллинским языком, подобен есть древнему Г о л и я д у* [«Сказание о Мамаевом побоище»; характерна и описываемая здесь ситуация и условия (в частности, место и время) создания этого памятника]; — *коли, нестерпев от неприятель сердечнов боле, | шол смело против страшного Г а л и а д а…* [«Декларация московскому посольству», 1646 Тимофея Акундинова, поэта-виршеписца, полонофила, авантюриста и последнего из 19 самозванцев первой половины XVII в., четвертованного в Москве в 1653 г.; незадолго до смерти он перешел в католичество (до этого он уже принял мусульманство); отношение Акундинова к Москве двояко, отсюда — страстное поношение и смиренная просьба-надежда:

О Москва, мати клятвопреступления, | много в тебе клопотов и нестроения! | И ныне ты, не иставшися, и крови жаждаешь | и на своего господина клеветный лук напрязаешь. | Хто тебе што милой отчизне послугует, | на того твоя ненависть всуе негодует… | Я естем мнимый подъячей, а истинный царевич Московский | …тако ж и ты, Москва, не презри мене, изнемогша. См.: Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1970 (= ББП): 87—88]. Форма *Голияд* вместо закономерного *Голіаѳъ > Голиаф* (или *Голиат* в европеизированной форме), похоже, была вызвана к жизни памятью о *Голяде*. Ср., впрочем, *Далида* вм. *Далила* (*яко Сампсона Далида*) в «Повести о начале Москвы» (первый вид, с. 179).

[61] См.: *Г. П. Смолицкая.* Картографирование гидронимии Поочья // Вопросы географии. 1971. Сб. 94: 63—64.

[62] См. некоторые наблюдения М. И. Лекомцевой о «голядизмах» в современных говорах к юго-востоку от Москвы. Интересно, что некоторые балтизмы обнаруживаются и в говорах Мещеры (ср. *гóлвы* ʻконцы пахотной полосы' при лит. *galvà*; *дегиль* ʻпечная труба' при лит. *dègti*; *дунеть* ʻгудеть' при лтш. *duņêt* и т. п.). См.: *В. Т. Ванюшечкин.* О некоторых следах балтийских и финно-угорских языков в лексике мещерских говоров // Учен. зап. Курского пед. ин-та. 1970. Т. 72: 258—264.

[63] См.: *М. Н. Тихомиров.* Древняя Москва (XII—XV вв.). М., 1947: 7—9. Ср.: *Он же.* Средневековая Москва XIV—XV вв. М., 1957.

[64] К этимологии слова *Москва* см.: *Фасмер* II: 660—661; там же литература вопроса. Ср. также: *B. Kálmán.* Etymologisches aus dem Gebiet der obugrischen Sprachen // UAJb. 1959. Bd. 31: 144 (Der wogulische Name der Stadt Moskau); *Ф. И. Гордеев.* К вопросу о происхождении гидронима *Москва* // Конференция по топонимике. Доклады и сообщения. Л., 1965: 98—101 (к лтш. *mošķi* ʻнечистоты', *Москва* — ʻтопкая река'; недостоверно); Słowiańskie nazwy miejscowe z sufiksem *-sk-*. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1969: 188.

[65] См.: *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Указ. соч. Карта 4 (16 названий к северу от 52° северной широты).

[66] Указ. соч.: 166—168.

[67] См.: *И. Бальчиконис.* Названия литовских населенных пунктов, образованных от названий рек и озер // LPosn. 1959. VII: 240—252 (ср. *Akmẽnė*, река → *Akmẽnė*, город).

[68] См.: *П. Л. Маштаков.* Список рек Днепровского бассейна. СПб., 1913: 50, 73, 83, 90, 100, 112, 114, 132, 158, 201, 216, 225 и др.; ср. «Книгу Большому Чертежу». 65, 110, 111 и др.; *Г. П. Смолицкая.* Указ. соч.: 40, 86, 97, 102, 179 и др. (*Москово*, *Московка* и т. п.). Некоторые верхнеднепровские и окские гидронимы этих типов оказываются этимологически двусмысленными. Так, *Можа*, *Можанка* (*Možanka*) могут толковаться не только как варианты балт. **Mažoja* (букв. ʻмалая'), но и как продолжение балт. **Mazg-en-* (> *Можанка*, откуда как *Rückbildung* и *Можа*), ср. лит. *Mazgių km.*, *Mazgeliškių km.*, лтш. *Mazgi* и под.

[69] См.: Hydronimia Wisły. Cz. I. Wykaz nazw w układzie hydrograficznym pod redakcją P. Zwolińskiego. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965: 134—135, 753. Ср. и такие названия, как *Moskiew*, *Moskwina*, *Moskowo*, *Moskotowo*, но и: *Moskorze*, *Moskorzyn*, *Moskorzynka*, *Moskorzew* и под. (см.: Słownik nazw geograficznych Polski Zachodniej i Północnej. Cz. 1. Wrocław—Warszawa, 1951: 199), может быть, *Muskow*,

Muscau, *Muscowe* [ср. ст.-польск. *Muskowicy* при *Muscherin* и под. (см.: *R. Trautmann.* Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen. Bd. 1. Berlin, 1948: 146, 164)], представляющие собой, возможно, ближайшие параллели к имени *Москва*.

[70] Собственно говоря, ожидалась бы и такая форма, как **Москъва*, которая объясняет и форму *Московь*/*Москова* и вместе с тем представляет собой закономерную трактовку **Mask-uva*. Следует отметить начальное ударение формы *Мóсква*: оно сохранилось в ряде русских говоров (в частности, в Поволжье), в фольклорных текстах (ср.: *Бей в дóску, вспоминай Мóскву*), а также предполагается, кажется, некоторыми обозначениями Москвы в других языках с нефиксированным на начале словесным ударением.

[71] Н. М. Карамзин ссылается также на изустные предания о реке Смородине, использовавшиеся московскими историками его времени. См.: *Н. М. Карамзин.* История государства Российского. Т. II. 4-е изд. СПб., 1833: 80 (особой пагинации), примеч. 268.

[72] Если говорить о местах более удаленных от Кремля, то обозначения через элемент **Mask-*/**Mazg-* или **Smard-* : *Смород-* заслуживал и полузатопляемый так называемый *Васильевский луг* между устьем Яузы и Китай-городом.

[73] В связи с меной *zg* : *gz* (*žg*), ср. *sk* : *ks*, можно вспомнить о загадочном городе *М.к.с.*, упоминаемом в персидских источниках о Золотой Орде и нередко сопоставлявшемся с Москвой. Ср.: «…он (Бату. — *В. Т.*) подчинил и покорил сплошь все те края, которые были по соседству его: остальную часть (земли) кипчаков, аланов, асов, русов и другие страны, как-то Булђар, *М.к.с.* и другие [вар. — *Машку* (!)]; — Оттуда [из земли Булђар] они (царевичи) отправились в земли Руси и покорили области ее до города *М.к.с.* [вар. — *М.л.с.*], жители которого по многочисленности своей были (точно) муравьи и саранча, а окрестности были покрыты б о л о т а м и и лесом до того густым, что (в нем) нельзя было проползти змее» («История завоевателя мира» Джувейни, окончена в 1260 г.). В «Избранной истории» Хамдамаха Казвини (составлена в 1329—1330 гг.) среди областей и народов, вверенных Туши-хану его отцом Чингис-ханом, названы аланы, асы, русские, *Микес*. В «Сборнике летописей» (1300/1301 г. — 1310/1311 г.) говорится о действиях монгольского войска в Булгарах, Руси, *М.к.с.* [Тизенгаузен читает здесь: *в Мокше*], Алании и т. д. Там же сообщается о взятии города *Макар*, отождествляемого Березиным (см.: *И. Н. Березин.* Нашествие Батыя на Россию // ЖМНП. 1855. Май. Отд. II: 97, примеч. 63) с М о с к в о й, и убиении там князя этого города по имени Улайтимур (Владимир). Позже (в связи с Тимуром) Москва называется *Машку*, *Машкав*. См.: Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. II. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. М.—Л., 1941: 21, 23, 34, 36, 91, 121, 180. В этих сообщениях в связи с московской темой привлекают внимание два обстоятельства: 1) случаи, когда речь идет о событиях, действительно случившихся в Москве, как, например, убиение князя Владимира во время набега на Москву Батыя (к названию *Макар* : *Москва* ср. известный семантический параллелизм между лит. *màkaruoti* (*makãras*, *màkaras* и т. п.) и *maskatúoti*, *мозгонýть*, *мозжúть* и т. п., о котором уже писалось в связи с этимологией имени *Москва*), и 2) случаи, которые находят параллели в русских источниках, описывающих те же события (в этом отношении поучительно сравне-

ние текста Джувейни и русских летописей, на что обращалось внимание уже раньше).

[74] См.: *Г. П. Смолицкая.* Гидронимия бассейна Оки: 88, 96, 97, 133.

[75] См.: *Фасмер* I: 375; II: 170.

[76] См.: *A. Vanagas.* Lietuvos TSR hidronimų daryba. Vilnius, 1970: 101 ff., 211 ff.; *В. Н. Топоров.* Из наблюдений над ареальной дифференциацией балтийской гидронимии // Конференция по топонимике Северо-Западной зоны. Тезисы докладов и сообщений. Рига, 1966: 82—83. Ср. также: *G. Gerullis.* Die altpreußischen Ortsnamen. Berlin—Leipzig, 1922: 258—259 и др.

[77] В свою очередь на восток от Москвы этот пояс продолжается за счет гидронимов на *-ва* неиндоевропейского происхождения.

[78] Ср. лит. *Varš-uva* : польск. *Warsz-ava*, лтш. *Varš-ava*, причем само название польской столицы, кажется, правдоподобно может быть объяснено из балтийского источника (ср. прусск. *Warssen*, *Worsen*, *Warschau*, днепр. *Варсоха* и т. п.). Вероятность балтийского происхождения названия *Warszawa* обсуждалась еще весной 1960 г. в беседе с О. Н. Трубачевым.

[79] См.: Повести о начале Москвы. Исследование и подготовка текстов М. А. Салминой. М.—Л., 1964: 176.

[80] Впрочем, балтийское происхождение слова *Москва* правдоподобно и при учете того, что старые города, окружающие Москву по дуге с северо-запада на юго-запад и юг, также балтийского происхождения (кстати, все они названы по рекам и, следовательно, «балтийскость» их названий вторична). Ср.: *Волоколамск*, ср. *Лама* — прусск. *Lamen*, *Lameynen*, *Lamegarben*, *Lamasila*, *Lammoten* (APON, 81); лит. *Lomà*, *Lomena* (LUEV, 94); лтш. *Lami*, *Lamiņu*, *Loma-purvs* (LV I, 2, 254, 340); куршск. *Lammato* (KF, 116); — *Руза*, ср. р. *Руза* — лтш. *Rauze*, днепр. *Рузка*, висл. *Ruz*, *Ruzica*, *Ruziec*, *Ruzowskie jezero* (HW, 343, 520, 645, 647); — *Можайск*, ср. *Можайка* — лит. *Mažóji…*, *Mažùpe*, *Mažùlis* и т. п., днепр. *Мажа*, *Можа*, *Можайка*, п. п. Березины, *Можанка* и др.; — м. б., *Верея*, ср. р. *Верея* — прусск. *Wereyn* или *Wirgeiten* (= **Wirjeiten*), *Wiriten*, *Weryten* (APON, 199, 203); лит. *Verỹs*, *Veretà*, *Ver̃ė*, *Verùpė*, *Ver̃upis*, *Virinta*, *Vyriùs* (LUEV, 191; 192, 198 и др.); — *Нарофоминск*, ср. р. *Нара* — прусск. *Narus*, *Narussa*, *Narasow*, *Nareyten*, *Narge* (= **Nar-ji-*), *Nerey* (APON, 105, 107), лит. *Nerìs*, *Nerỹs* и т. д., *Narùtis*, *Narùpis*, *Narõtis*, *Narìnis*, *Narasà* и т. п. (LUEV, 107, 109); лтш. *Neriņš*, *Neruļi*, *Nereta*, *Nariņi*, *Narica*, *Naruža* и др. (LV I, 2, 469—470, 476); днепр. *Нератовка*, *Нересна*, *Неропля*, *Нертка*, *Наровля* и др. (ЛАВП, 197, 198), висл. *Narew*, *Narewka*, *Naritze* и др. (HW, 411, 414, 540); моск. *Понар*; — *Серпухов* (*Серпоховъ*, ок. 1339, ДДГ, № 1, ср. № 13; *Серпыхово*; *Серпѣескъ*. ДДГ, 330, 359, 360, 442), ср. р. *Серпейка*, *Серпея* — прусск. *Serpo*, *Sirpenicken*, *Zyrpin* (APON, 158); лит. *Sirputis* и др.

[81] Есть сведения, что еще в XVII в. в Москве существовало предание о том, что первоначальный «градец малый», приписываемый легендарному Мосоху, находился на устье Яузы, «идеже и днесь стоить на горѣ оной церковь каменная святаго и великаго мученика Никиты». См.: *Ф. Гиляров.* Предания русской начальной летописи. М., 1877: 27; *М. Н. Тихомиров.* Древняя Москва: 15—16 и др. Это место в древности было ключевым на пути из бассейна Клязьмы к Москве (ср. *Мытищи Яузские* в верховьях, неподалеку от Клязьмы, из духовной Адриана Ярлыка, XV в.). Лежащий к

западу Васильевский луг еще в XV в. именовался Пристанищем [ср. тут же будущую Солянку как продолжение *Варьской* улицы (солеварни), будущей Варварки], а высокий холм справа от устья Яузы (с церковью Николы в Воробине) назывался *Гостиным* (*Гостиная гора*).

[82] Сокращения, используемые выше (по латинскому алфавиту):

APON — *G. Gerullis.* Die altpreußischen Ortsnamen. Berlin—Leipzig, 1922.

ДДГ — Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.—Л., 1950.

ГБО — *Г. П. Смолицкая.* Гидронимия бассейна Оки. М., 1976.

NW — Hydronimia Wisły. Cz. I. Pod red. P. Zwolińskiego. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965.

Яшкин — *І. Я. Яшкін.* Беларускія геаграфічныя назвы. Мінск, 1971.

KF — *V. Kiparsky.* Die Kurenfrage. Helsinki, 1939.

LATSŽ — Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. II dalis. Vilnius, 1976.

ЛАВП — *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962.

LUEV — Lietuvos TSR upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963.

LV — *J. Endzelīns.* Latvijas PSR vietvārdi. I. 1—2. Rīgā, 1956—1961.

RR — *K. Būga.* Rinktiniai raštai. I—III. Vilnius, 1958—1962.

Спрогис — *И. Я. Спрогис.* Географический словарь древней жомойтской земли XVI столетия. Вильна, 1888.

[83] См.: Повести о начале Москвы (далее — ПМ): 246—247 (первый вид), 249 (второй вид).

[84] Ср.: *Того же дни* [31 маи] *по государеву цареву... указу и по приказу казначея... по подписной челобитной... дано государева жалованья Воскресения Христова, что на Буколове попу Богдану...* «Расходная книга товарам и вещам, отпущенным на жалованье разных чинов людям за 7123 г.» (ЦГАДА. ф. Оружейной палаты № 277, л. 255—255 об.). Конъектура И. Е. Забелина (*Булгакова*) явно неудачна (см.: *И. Е. Забелин.* История города Москвы. Ч. 1. СПб., 1905: 28). Вместе с тем не исключено, что в этой связи заслуживает внимания *деревня Бухалово* (около Рузы), упоминаемая в Разъезжей грамоте вел. кн. Ивана Васильевича кн. Юрию Ивановичу 1504 г. (ДДГ, 386). Из **Букалово*?

[85] См.: *Н. М. Карамзин.* Указ. соч. Т. II, примеч. 268. — М. А. Салмина (ПМ, 158) указывает, что справка Карамзина в конечном счете восходит к сочинению Сумарокова «О перьвоначалии и созидании Москвы», которое само опирается на «Сказание о зачатии Москвы» (см. ПМ, 155).

[86] См.: *С. К. Шамбинаго.* Повести о начале Москвы // ТОДРЛ. III. М.—Л., 1936: 96.

[87] *R. Trautmann.* Die altpreußischen Personennamen. Göttingen, 1925: 21.

[88] К апеллятивным параллелям ср., может быть, *buk-/buč-*. См.: *V. Urbutis* // Baltistica. 1969. V: 51.

[89] В Суздальской земле в XV в. была известна волость *Кучка*.

[90] *Сам же князь великий Юрий Владимирович возходит на гору, и обозрев с нея очима своима семо и овамо по обе страны Москвы-реки и за Неглинною, и возлюби села оны...* ПМ, 176 (первый вид; ср.: *по обе страны Москвы-реки, и за Неглинную, и*

Яузы-реки. ПМ, 189, второй вид); — *И по сем взыде на гору, иде же ныне сей царствующий град, и виде красоту места сего, по иже горе и оба полы реки Москвы бысть бор великий, и много бысть в нем зверия и всякого обилия. Се же видев место сие Кучко и роспалися сердцем и рече: «Господи, даждь ми сие место, понеже изобилно всякого блага». И пребысть на месте сем 3 дни, зря красоту его, и повеле познания ради сешчи и жещи той бор, и сотвори поле великое*. ПМ, 193—194. Та же идея предназначенности открывает «Рассказ о начале Москвы», входящий в «Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы» и, возможно, в своем начале отражающий утраченную эпическую традицию: *И почему было Москве царством быть,* (|) *и хто то знал, что Москве царством слыть*. ПМ, 198 (первый вид). Метрически несколько отличная версия представлена во втором виде (с. 213): *Почему было Москве царством быти,* (|) *и кто то знал, что Москве государьством слыти*. Ср. также четвертый вид (с. 236). В третьем виде (с. 231) формула метрически искажена: *Лето 6786 Москве зачатие, хто то знал, что Москве царством быть* (|) *и государством слыть*; в пятом и шестом видах она вовсе отсутствует. В «Повести о зачале Москвы» эта формула дана как цитата, но в испорченном виде: *Аще бо и нецыи от окрестных стран враждующе поносят ему, сице глаголюще: «Кто убо чая или слыша когда, яко Москве-граду царством слыти и многими царствы и странами обладати?»* (ПМ, 174). Характерно, что для наиболее сохранных примеров можно предполагать двустишие, каждая строка которого имеет по 11—13 слогов.

[91] Между прочим, мотив раннемосковского «enfant terribbe» Симеона Гордого (Симеон Иванович, сын Ивана Калиты, «накопителя», «денежного мешка» и т. п.) и его скандального третьего брака с тверской княжной Марией мог получить косвенное отражение у Достоевского в сходном мотиве другого *Семена Ивановича* — Прохарчина — и его отношений с тверской золовкой, шутливо и вольно трактуемых его сожителями как предосудительные (ср. введение Софии Витовтовны в роман Достоевского).

[92] О предпосылках сложения идеи «Третьего Рима» в результате деятельности Иоанна Кантакузина и Филофея Коккина во второй половине XIV в., т. е. почти за полтора столетия до знаменитого послания другого Филофея, старца псковского Елеазарова монастыря, Василию III, в котором была сформулирована эта идея, см.: *И. Ф. Мейендорф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и политическом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. 1974. Т. XXIX: 291—305; *Г. М. Прохоров.* Повесть о Митяе // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978, и др. См. также: *H. Schaeder.* Moskau das dritte Rom. Darmstadt, 1957.

[93] Ср.: *Август же начят дань покладати на вселенней… постави… Пруса, сродника своего, в брезе Вислы реце во граде Марборок, и Турн, и Хвоини и пресловый Гданеск, и ины многи грады по реку, глаголему Немон, впадшую в море. И жит Прус многа времена лет и до четвертаго роду; и оттоле и до сего времяни зоветься Прусьская земля. И в то время некий воевода новгородьцкий именем Гостомысл скончевает свое житье и созва все владелца Новагорода и рече им: «О мужие новгородьстии, совет даю вам аз, яко да пошлете в Прусьскую землю и обретоша тамо некоего князя именем Рюрика, суща от рода римьскаго Августа царя…* («Сказание о князьях владимирских», 1-я редакция). См.: *Р. П. Дмитриева.* Сказание о князьях владимирских. М.—Л., 1955: 174—175 (да-

лее — СКВ), ср. 188—189. Этот же фрагмент содержится и в «Послании монаха Спиридона — Саввы», см. СКВ, 161—162. Помимо старой работы И. Н. Жданова «Русский былевой эпос» (СПб., 1895) тема происхождения правителей Руси и их регалий, а также тема соответствующей группы текстов рассматривается в ряде исследований. Ср.: *М. О. Скрипиль.* Легендарно-политические сказания Древней Руси // Докл. и сообщ. филол. фак-та ЛГУ. 1950. Вып. 2; *А. А. Зимин.* [Рец. на кн.:] Р. П. Дмитриева. Сказание… // Исторический архив. 1956. № 3; *Он же.* Античные мотивы в русской публицистике конца XV в. // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972; *А. Л. Гольдберг.* К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха // ТОДРЛ, 1976. XXX; *Р. П. Дмитриева.* О текстологической зависимости между разными видами рассказа о потомках Августа и дарах Мономаха // Там же. Ср.: *М. Е. Бычкова.* Отдельные моменты истории Литвы в интерпретации русских генеалогических источников XVI в. // Польша и Русь. М., 1974. К реальной истории отношений между Пруссией и Россией см.: *K. Forstreuter.* Preussen und Russland von den Anfängen des Deutschen Ordens bis zu Peter dem Grossen. Göttingen, 1955; *E. Donnert.* Russland an der Schwelle der Neuzeit. Berlin, 1972, и др.

[94] Во всяком случае, почти бесспорно, что возникающие почти одновременно три концепции о связи с Р и м о м как своим источником — в Пруссии, Литве и на Руси — внутренне связаны друг с другом и в соответствующей ситуации (в Литве и в Московском великом княжестве) использовались как аргумент в пользу особой роли того, кто является потомком по прямой линии Августа и Римской империи. О римской теме мифологизированной литовской исторической традиции см.: *В. Н. Топоров. Vilnius*, *Wilno*, *Вильна*: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980: 3—71.

[95] См.: *Н. П. Лихачев.* «Государев Родословец» и род Адашевых // Летопись занятий археографической комиссии. Вып. XI. СПб., 1903: 44—35; СКВ, 110 и сл.

[96] *Вся убо христианская царства в конец приидоша и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Российское царство: два убо Рима падоша, третий же стоит, а четвертому не быти. Поистинне же сей град именуется третий Рим, понеже и над сим бысть в зачале то же знамение, яко же над первым и вторым; аще же и различно суть, но едино кровопролитие* (см.: ПМ, 173—174). Далее излагаются «прецеденты» пролития крови при основании Рима и Константинополя. Собственно, этими историями и вводится рассказ о Кучке, его убийстве, убийстве Андрея Боголюбского Кучковичами.

[97] С объяснением знамения: «О, царю благочестивый, сие место с е д м и - х о л м н ы й наречется по всей вселенней паче инех градов… Орел же есть знамение христианское. Змий же знамение знаменует бусурманское, понеже змий одоле орла, является се, яко босурманство одолее христианство…» (ПМ, 197).

[98] Ср., напр., подчеркиваемую Титом Ливием тему «наполнения» Рима народом (*ne vana urbis magnitudo esset*) и его «распространения» (ср. *plebs* /: *plēnus*/ как «заполнитель» пространства города) при сходном мотиве в текстах о начале Москвы. Ср.: *...заповеда сыну своему, князю Андрею, град Москву людьми н а с е л я т и и р а с п р о с т р а н я т и* (ПМ, 177) или: *И от того времени прославися град Москва, н а п о л н и л с е жители* (ПМ, 192).

[99] Иногда этот «балтийский» аспект проявляется в особой устойчивости некоторых рубежей и ареалов. В истории «большого» Подмосковья отмеченной оказывается река Угра и прилегающие к ней области (на юго-запад от Москвы), где, в частности, сидела голядь (условно — между Боровском и Юхновом). Не исключено, что длительное сохранение голяди в этом углу Подмосковья как-то соотносится с особой изолированностью этой области и позже. Достаточно напомнить, что последним уделом Московского княжества, сохранявшимся к концу княжения Василия II, был Верейско-Боровский (по Протве). Угра как порубежная река не раз была местом сражений: в 1147 г. (год основания Москвы и упоминания голяди) половцы «повоеваша Угры верх»; в 1168 г. великий киевский князь «иде на половци з братьею своею… пришедше на станы их на Угре реце, и взяша вежи их, а самих угониша у Чернаго леса, и избиша…»; в 1352 г. Семен Иванович Гордый, задумав идти на Смоленск, останавливается на последнем рубеже, на Угре, в ожидании послов; в 1409 г. на Угре сошлись русское и литовское войско, но и на этот раз дело кончилось миром («и придоша обои ко Угре реце, и мало постоявше, взяша мир по старине и разыдошася каждо во своязи»). Не приходится говорить о «великом стоянии» на Угре Ивана III и царя Ахмата (Ахмед-хана), неожиданно обнаруживающем и свою «балтийскую» подоплеку: обе стороны считали это место ключевым, в частности, из-за того, что сюда вела прямая дорога из Литвы и здесь же поблизости находились подвластные Литве «верховские» княжества. Ахмат, несомненно, надеялся на помощь Литвы, Иван III, напротив, боялся прихода в это место литовского войска и, возможно, втайне надеялся на возмущение в тылу Ахмата русско-литовского населения. Есть предположение, что движение этого населения против Казимира IV в 1480 г. сыграло свою роль в уклонении Ахмата от перехода Угры. См.: *К. В. Базилевич.* Внешняя политика Русского централизованного государства: вторая половина XV в. М., 1952: 153—154. Ср. также: *А. Пресняков.* Иван III на Угре // С. Ф. Платонову. СПб., 1911 и особенно: *В. В. Каргалов.* Конец ордынского ига. М., 1980: 83, 89, 94—96, 105—106. — Следует напомнить, что обращение братьев Ивана III Андрея Большого и Бориса с просьбой о помощи к Казимиру IV (сами братья остановились у литовского рубежа в Великих Луках) в начале 1480 г. было одним из важных поводов для похода Ахмата на Угру.

[100] В определенные периоды носителями западного начала (в частности, «литовского») в глазах Москвы выступали Тверское княжество и Великий Новгород. Москва нередко обвиняла их в пролитовских симпатиях и при первой возможности принимала меры против литовского влияния. Достаточно напомнить о том, что Василий Темный, воспользовавшись преимущественным положением, вынудил тверского князя Бориса Александровича заключить с ним, по сути дела, антилитовский договор («А быти нам, брате, на татар, и на ляхи, и на литву, и на немци и заодин на всякого нашего недруга»; несмотря на длинный список «недругов», в этот исторический момент актуальнее всего была идея политической изоляции Твери от Литвы), или о том, что происходило в Новгороде в 70-е годы XV в. (создание в условиях опасности со стороны Москвы боярской группировки во главе с Борецкими с отчетливой литовской ориентацией, договор Новгорода с литовским великим князем и польским королем Казимиром о защите города от московского великого князя, первый поход на Новгород Ивана III и тщетное ожидание «литовской» помощи, захват Новогорода,

казнь Борецких и других приверженцев литовской ориентации, вынужденное силой обязательство новгородцев «за короля и великого князя литовского не отдаваться и быть неотступными от великого князя ни к кому» 1471 г., присоединение Новгорода в 1478 г. к Московской Руси, наказание главы литовской группировки Марфы Борецкой и — столетие спустя — разгром Иваном Грозным Новгорода в 1570 г. как наказание за «измену» — желание присоединиться к Великому княжеству Литовскому и превращение войны с Ливонией в войну с Литвой). Это, однако, не означает, что литовская тема для Москвы не имела и других воплощений (ср. регентство Софьи Витовтовны и поддержку, оказываемую Москве Витовтом и положительно влиявшую на отношения Москвы с удельными князьями). Об отношениях с Литвой при Иване III см.: *Г. Карпов.* История борьбы Московского государства с Польско-Литовским. 1462—1508. М., 1867. Но не менее характерно и то, что говорит другая сторона. Так, в середине XVI в., подводя итоги территориальным приобретениям Ивана III, Михаил Литвин пишет, что тот распространил свои владения, подчинив себе Рязань, Тверь, Суздаль, Волок и другие соседние уделы, и «отнял даже литовские области: Новгород, Псков, Северск и другие, присоединив их к своей отчине» (*ademit suoque adiunxit patrimonio Lituanicas provincias Novohrod, Pskovv, Sievvier, & alia.* Michalonis Lituani De moribus tartarorum lituanorum et moschorum. Basileae. MDCXY. P. 18; фототипическое издание — Vilnius, 1966).

[101] Ср. постоянные летописные сообщения типа: *Воеваша Литва на Шелонь* (1217 г.), *Воеваша Литва около Торопця* (1223 г.), *Придоша Литва, повоеваша около Торожку бещисла* (1225 г.), *Придоша Литва и воеваше Любне и Мореву и Серегеръ* (1229 г.), *Изгониша Литва Русу оли до търгу… и отступила на Клинъ… князь же … постиже на Дубровнѣ на селищи во Торопьчьской волости…* (1234 г.), *Воеваша Литва около Торжку и Бѣжици* (1245 г.) и т. п., если говорить только о 1-й Новгородской летописи. Показательно и свидетельство летописи от 1285 г., поскольку в нем фигурирует уже и Москва: *…воевала Литва тферьскаго владыки волость Олешню, и совкупишеся тферичи, москвичи, волочане, новогорьци, зубчане, рожевичи, и шедше биша Литву на лес в канун Спасову дни, и великого князя их Домонта убиша, а иных изъимаша, а овых избиша, полон весь отъяша, а иниu розбежашася.* ПСРЛ I, стлб. 526; X, 166; ср. также: *А. В. Экземплярский.* Великие и удельные князья Северо-Восточной Руси в татарский период. Т. 2. СПб., 1891. — Устойчивость «литовского» компонента в Подмосковье свидетельствуется духовными и договорными грамотами XIV—XV вв., в которых постоянны указания такого типа, как: *а от Будина поперекъ Литовского пути…* (ок. 1401—1402 г.); *…прямо на поперечный мостъ к Литовскоі дорозе* (1483 г.); *а поидуть на нас Литва или на смоленского на князя на великого…* (1375 г.); *а к Литвѣ князю великому Олгу целованье сложити. А будет князь великий Дмитрий Иванович… с Литвою в любви, ино и князь великий Олег с Литвою в любви* (1382 г.). См.: ДДГ, № 9, 10, 17, 77 и др., а также многочисленные населенные пункты с литовскими названиями — *Айбутово*, *Буконтово*, *Гирмонка*, *Домантовское*, *Ямонтово*, *Нарбужье*, *Скирмантово*, *Скомонтово* и др., свидетельствующие о довольно многочисленных в это время литовских островках среди русского населения. Память об этом элементе сохранялась и позже, и здесь еще раз уместно напомнить, что для крестьян к западу от Москвы (но еще в пределах Московской обл.) обычной была ситуация локализации Литвы (естественно, с уточнением — «в старые

годы») за ближайшим (к западу) лесом от данной деревни с постоянным переносом и воспроизведением этой ситуации по мере продвижения от Москвы на запад (факт, хорошо известный диалектологам и этнографам-краеведам).

[102] Ср. лишь некоторые из них: восстание в Смоленске в 1440 г. против литовского наместника, боевые действия с Литвой во время Ливонской войны, Смутное время [поляки и литовцы в Москве; ср. специально роль литовского канцлера в отыскании кандидата в московские «царевичи» или в организации интервенции (Лев Сапега) и характерный клич восставших против Лжедмитрия москвичей — «Бей Литву!»], война за Смоленск в 1632—1634 гг., война за Белоруссию и Украину (в 1655 г. русское войско оказалось в Вильне), закончившаяся Андрусовским перемирием 1667 г. (интересно, что обретение перевеса над польско-литовским элементом привело в середине XVII в. к двум, казалось бы, противоположным явлениям — расцвету русского благочестия и мессианству, с одной стороны, и кризису идеологии «Третьего Рима» и сильному культурному польско-литовскому влиянию, с другой; см.: *С. Зеньковский.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. Мюнхен, 1970: 25 и сл.) — вплоть до наполеоновского времени (Вильна в 1812 г. и польско-литовская политика Александра I). С этой же темой связаны и отдельные исторические мотивы, иногда получавшие особое развитие в атмосфере, определяемой мифологизированными идеологическими принципами. Ср. тему «измены» в пользу Литвы с такими разными, но равно колоритными фигурами, как Андрей Курбский в XVI в. или Иван Хворостинин в XVII в.; склонный к «латынской» вере, он хотел «отъехать в Литву»; его отношение к Москве видно из дошедшей до нас одной вирши: *Московские люди сеют землю рожью, а живут ложью* и из его заявления о том, что «на Москве людей нет, все люд глупой» [впрочем, обличительная линия наметилась уже у ранних из известных московских юродивых — у Максима Московского, умершего в 1433 г. (ср.: *божница домашня, а совесть продажна*; *по бороде Авраам, а по делам Хам*; *всяк крестится да не всяк молится* и т. д. См. *И. Ковалевский.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902: 215), и Василия Блаженного; вместе с тем она была усвоена и принципиальными «западниками», беглецами из Москвы, ср. у Г. Котошихина: «И искони в Российской земле лукавый дьявол всеял плевелы свои… Московских людей натура не богобоязливая, с мужеска полу и женска по улицам грабят платье и убивают до смерти; и сыщетца того дни, как бывает царю погребение, мертвых людей убитых и зарезанных больши ста человек…»]. Другая не менее характерная тема — самозванцы от Лжедмитрия I до Тимофея Акундинова. Большинство из них так или иначе соотносились с польско-литовским кругом. Впрочем, обе названные темы продолжали «разыгрываться» в русской истории и позже. К теме самозванства см.: *К. В. Сивков.* Самозванчество в России в последней трети XVIII в. // Исторические записки. 1950. Т. 31; *К. В. Чистов.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967. Ср. также: *В. Г. Короленко.* Современная самозванщина // Полн. собр. соч. Т. III. СПб., 1914.

[103] Учитывая, что литовцев и поляков, селившихся в Москве, обычно называли панами, нельзя пройти мимо ряда известных фактов. В 1508 г. у Великого торга (на Ильинке) было *Панское подворье* (теперешний *Старопанский пер.*). Одно из урочищ на Никольской ул. называлось *Панье*. В 1645 г. литовцы, поляки, немцы и др. (даже казаки) были размещены по слободам. С начала XVII в. существовал особый

Панский приказ, ведавший пленными поляками и немцами. Ср. также урочища *Старые паны*, *Панской ряд* в Китай-городе и за Москвой-рекой, в Ямской Рогожской, *Панскую слободу* и *Панскую улицу* в Бутырках и т. п. См.: *И. М. Снегирев.* Москва. Подробное историческое и археологическое описание города. Т. 1. М., 1865: 117—118. Литовско-польский (как и западнорусский) элемент второй половины XVII в. концентрировался в Москве, в Мещанской слободе («кто которого города и уезду, и какой человек, и какие веры… литовские люди, католицкие и смяцкия веры, и жиды, и мурзы, и всякие некрещеные люди, и тех пропущать к Москве» — из царского указа в июле 1654 г.), созданной несколько позже — в 1671 г. О ней см.: *С. К. Богоявленский.* Московская Мещанская слобода в XVII в. // *С. К. Богоявленский.* Научное наследие. О Москве XVII в. М., 1980: 9 и сл.

[104] См. ПМ, 178—179 («Но сия вся неугодна быша жене его, требоваше бо пригорновения и плотскаго смешения… И по некоем времяни приводит я к ложу его и предает того в руце врагом, супружника своего, яко Сампсона Далида… Втекоша убо убийцы оны, окаяньнии Кучковичи со оружии к нему, яко следящии пси, и обретают его… и убивают его немилостивно, имуща во устех божественная словеса, и кровь убо течаше по земли праведнаго, яко же древле Авелева… Но убо не утаися сие всевидящему оку Божию, но вскоре я, убийцы оны, суд постиже, еже явлено бысть и во всем»), с. 200—209 и др.

[105] Свыше двадцати текстов песни о Ваньке Ключнике приведено в кн.: Великорусские народные песни. Изд. проф. А. И. Соболевским. Т. 1. СПб., 1895 (= ВНП). Интересен вариант, где отец изменницы то латинский король, то литонский (литовский?) король (см. указ. соч.: 45—47, № 22). Тема Ваньки Ключника и княгини Волконской подвигла Ф. Сологуба на сопоставление-противопоставление «русского» и «западного» («французского») вариантов развертывания этой истории — «Ванька Ключник и Паж Жеан» (1908).

[106] Ср.: «Таким образом предание XVI—XVII веков, рассказывавшее об обычном московском эпизоде — преступной связи боярыни-княгини с молодыми слугами ее мужа, эпизоде, увековеченном в знаменитой песне о Ваньке-ключнике, сохранило отзвук какого-то действительного события, связанного с именем Кучки» (см.: *М. Н. Тихомиров.* Древняя Москва: 14).

[107] См.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[108] Ср. анализ видового состава костных остатков Троицкого городища в кн.: Древнее поселение в Подмосковье. М., 1970: 47—48 (свиньи — 46,40%, крупный рогатый скот — 23,12%, лошади — 18,80%, мелкий рогатый скот — 11,68%).

[109] Ср., напр., некоторые возможности подобного истолкования трехфигурной композиции (на грузиках), состоящей из женской и двух мужских по обеим сторонам от нее. Во всяком случае, такие (или подобные им) изображения уже соотносились с культом «великой богини-матери». См.: Древнее поселение в Подмосковье: 53 и др.; *В. А. Городцов.* Болотное Огубское городище // Труды Государственного Исторического музея. Вып. 1. М., 1926: 122.

[110] См.: *В. И. Федоров.* Новое о древней топографии и первых каменных постройках Московского Кремля // [Государственные музеи Московского Кремля] I. Материалы и исследования. М., 1973: 41—51.

[111] О линии преемственности Волос → Св. Никола в русской народной традиции см.: *Б. А. Успенский.* Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении // Труды по знаковым системам. Вып. X. Тарту, 1978: 86 и сл.

[112] Не исключено, что языческий «прототип» св. Параскевы Пятницы мог пользоваться особым почетом в Москве (ср. семантику м о к р о г о в названии *Москва* и ту же идею в имени *Мокошь*). Уместно напомнить, что пятница — памятный день в летописях московской истории: встреча князей, в связи с которой впервые упоминается Москва, произошла «в день п я т о к, на Похвалу святой Богородицы», т. е. в п я т н и ц у пятой недели поста (4 апреля).

[113] Ср., напр., вторичную тему *Варварки* с церковью св. Варвары (параллельно Ильинке, против церкви св. Константина и Елены в Кремле) или *Пятницкой* в Замоскворечье (против Кремля) с церковью св. Пятницы. Само название *Варварка* (ранее — *Варьская улица*) является результатом языковой мифологемы: женский образ св. Варвары, чье имя близко названию улицы *Варьская*, преформируется и вызывается к жизни наличием двух мифологизированных персонажей (св. Илья, св. Николай), которым в сюжетной схеме не хватает соединительного звена — третьего женского образа.

[114] Ср.: «дурашка ты этакой, Г о л я д к а ты этакой — фамилия твоя такова!..; — ведь ты пьян сегодня, голубчик мой, Яков Петрович, подлец ты такой, Г о л я д к а ты такой, — фамилия твоя такова!!; — Но как в е т о ш к у себя затирать я не дам… Я не в е т о ш к а, я, сударь мой, не в е т о ш к а!; — Может быть, если б кто захотел… обратить в в е т о ш к у господина Голядкина, то и обратил бы… и вышла бы в е т о ш к а, а не Голядкин, — так, подлая, грязная бы вышла в е т о ш к а, но в е т о ш к а-то эта была бы не простая, в е т о ш к а эта была бы с амбицией, но в е т о ш к а-то эта была бы с одушевлением и чувствами… далеко в грязных складках этой в е т о ш к и скрытыми, но все-таки с чувствами…» (ср. ранее как бы примеривание к себе «ветошки»: «Ведь и утерпеть-то не можешь ты, чтобы не проврататься, как мальчишка какой-нибудь, как бесчиновная дрянь какая-нибудь, тряпка, в е т о ш к а гнилая какая-нибудь…»).

[115] Этому не противоречит однажды встречаемое указание о том, что, уйдя от Берендеева, Голядкин «пустился со двора, вышел за ворота, поворотил н а л е в о и без оглядки… пустился бежать» (ср. также: «…уже перебежал… весь свой путь по Фонтанке, п е р е ш е л Аничков мост…»). Поскольку бежал Голядкин к себе домой в Шестилавочную, то поворот налево заставляет думать о том, что дом Берендеева был на п р а в о м берегу Фонтанки (тогда как дом № 118 стоит на левом берегу реки). Тем не менее такой принцип монтажа характерен для Достоевского и может быть продемонстрирован на ряде других примеров (ср. поворот н а л е в о Сони Мармеладовой, выходящей из дома, в котором жил Раскольников; этот неожиданный поворот настолько смущал исследователей-топографов, что они готовы были скорее «переменить» дом Раскольникову, чем истолковать этот левый поворот).

[116] Голядкин, собирающийся заткнуть за пояс всех иезуитов и развивающий эту идею, пока он стоит «в сенях, на черной лестнице квартиры Олсуфья Ивановича» («Он, господа, стоит в уголку, забившись в местечко хоть не потеплее, но зато потемнее, закрывшись отчасти огромным шкафом и старыми ширмами…, скрываясь до времени…»), конечно, соотносит хозяев дома с иезуитами (ср. Римско-католическую

духовную коллегию в этом доме). Иезуиты (как и католики вообще) — тот образ чужого, который — в польско-литовских одеждах — как бы продолжает независимо от автора генетически связанную с ним тему чужого — балийского на фоне образа своего, голядкинского, генетически — голядского. — Можно заметить, что конфликтная тема своего-чужого «разыгрывалась» в том же доме на Фонтанке на полвека раньше [ср. «Ко второму соседу» Державина: разлад с Гарновским (ныне — Фонтанка, 120), связанным, кстати, с герцогиней-авантюристкой Кингстон, — *Но мой не отнимай лишь свет. | А то оставь молве правдивой | Решить: чей дом скорей крапивой | Иль плющем зарастет?*].

[117] Ср. более позднее использование этого образа — *Берендеево царство*, *берендеи* у Островского («Снегурочка»).

[118] Ср.: «До летописного появления Москвы в XII веке, вероятно, ее населяли разные народцы, мало нам известные, занимавшие наш север в доисторические времена. Живые урочища вокруг Москвы *Голядь* и *Голядинка*, *Берендеево*, без сомнения, произошли от Голядов и Берендеев, между селениями которых возникло Кучково, или Москва». См.: Москва. Подробное историческое и археологическое описание города. Издание А. Мартынова. Текст составлен И. М. Снегиревым. Т. 1. М., 1865: 102. — Ср. также в Дмитровском уезде — *Голѧцкие земли* (*Голяди*) и *Берендеев стан* по старым свидетельствам.

[119] Такая шифровка образа отца не должна вызывать удивления. Достаточно вспомнить Макара Алексеевича Девушкина, инициалы имени и фамилии которого — М. А. Д. — отсылают и к Михаилу Андреевичу Достоевскому (ср. также: В. Д. — и Варенька Доброселова, и Варвара Достоевская, судьбой которой был так озабочен Михаил Андреевич во время своего пребывания в Петербурге).

1982

ОБ ОДНОЙ ЛАТЫШСКО-СЛАВЯНСКОЙ КОНСТРУКЦИИ С УЧАСТИЕМ ***RAD-*

Балто-славянскому корню **rad-* не повезло. Он был конструирован практически в самое последнее время. Достаточно сослаться на известный словарь Р. Траутмана [1], в котором представлены отдельные статьи, которые по меньшей мере наполовину оказываются «пустыми» (отсутствует то балтийская часть примеров, то славянская), т. е. отступающими от принципа, выдвигаемого самим автором в качестве критерия для постулирования балто-славянской лексической реконструкции. Материал, относимый ныне к единому корню **rad-,* распределен у Траутмана по следующим статьям: **rada-* ʽрождение’ (слав. **rodъ*, лтш. **raža* < **radi̯ā*, лтш. *rasme*, лит. *rasmẽ*); **rāda-* ʽрадостный’ (слав. **radъ*, балтийские примеры отсутствуют); **radei̯ō* ʽзабочусь’ (слав. **raditi*, **raděti*, балтийских фактов нет); **rādītēi-* ʽпоказывать’ (лит. *ródyti,* лтш. *rãdît*, славянские примеры отсутствуют); **randō* ʽнахожу’ (лит. *ràsti* : *randù* : *radaũ*; славянских соответствий нет). Все эти статьи разрознены между собой, а слова, входящие в их состав, «тянутся» в противоположные стороны, причем им навязываются и ложные связи (ср. лит. *rãdo* : гот. *wratōn*, др.-сев. *rata* и др.). И после словаря Траутмана разные слова балто-славянского корня **rad-* рассматривались как не связанные друг с другом и вне круга ближайших славянских и некоторых других параллелей. Причина этого атомизирующего подхода очевидна: она кроется в недооценке и, следовательно, пренебрежении к семантическим связям и их исследованию. Пожалуй, сыграло свою роль и нежелание обращаться к данным, относящимся к сфере комбинаторики, или, если говорить о несколько ином аспекте, положиться на з д р а в ы й с м ы с л. В самом деле, два балтийских глагола, принадлежащих к числу очень распространенных, важных по месту, занимаемому ими в семантике, фонетически сходных друг с другом, оказа-

лись практически исключениями, лишенными надежных и близких (прежде всего — славянских) параллелей, ср. лит. *ràsti* (*rand-* : *rad-*) : *ródyti*, лтш. *rast* (*ruod-* /: *ruon-*/ : *rãdît.* Естественно было бы поставить вопрос о связи этих глаголов, иначе говоря, о едином решении обоих случаев. Такое решение могло бы быть найдено на путях семантического исследования, которое осветило бы и связи этих двух глаголов с другими членами той же лексико-семантической группы. Но случилось так, что был избран другой — морфонологический — путь. Хр. С. Станг, исходя из морфонологических критериев, высказал предположение («wahrscheinlich»), что «*ródo* : *ródyti* (ʽпоказывать'), вероятно, является каузативом к *rañda*: *ràsti* (ʽнаходить') и относится к этому глаголу так же, как ст.-сл. *paliti* к *planǫ*, др.-сев. *fœra* к *fara*» [2]. Из этого предположения следует, что лит. *ródyti*, лтш. *rãdît* при экспликации семантических составляющих должны пониматься как «сделать так, чтобы найти», т. е. ʽпоказать'. К этому мнению присоединился и Э. Френкель [3], который, тем не менее, придерживался пессимистической точки зрения на этимологию лит. *ràsti* — «Etymologie umstritten». Хотя Френкель не был вполне готов отказаться от старой этимологии Траутмана (*ràsti* : гот. *wratōn*), он все же считал более вероятной связь лит. *ràsti*, лтш. *rast* с лтш. *rads* ʽродственник' и т. п., *radît* ʽрождать', ʽсоздавать', ʽсотворить', ʽпроизводить' и т. п. (ср. слав. **rodъ* : **roditi*) и присоединялся к предложенной Стангом схеме связи двух балтийских глаголов — основного (непроизводного) и каузативного. Недавно было показано [4], что все эти три семантических комплекса (ʽнаходить' — ʽуказывать' — ʽродить') могут присутствовать в одной лексеме, причем ею, в частности, оказалось ведийское *rad-,* которое, как и др.-перс. *rad-, ava-rad-* и некоторые другие индо-иранские формы (в том числе и совсем поздние), никак не учитывалось при обсуждении указанных балтийских или родственных им славянских слов. Возможность с помощью вед. *rad-* восстановить весь комплекс смыслов, распределенных в балтийском и славянском по разным глаголам, позволяет вскрыть и сам характер связей отдельных значений внутри практически универсального семантического комплекса (подробнее и конкретнее о нем говорилось уже в другом месте). Ядро этого комплекса составляет обозначение одного из важнейших космологических действий — открывания (в прямом и переносном смысле) как вы-явления, рас-крытия (через преодоление некоего препятствия, срывание завесы, проникновение за нее), о-казания [5], нахождения того, что было скрыто. Этот основной смысл транспонируется в сферу онтологического (явленное, ставшее, возникшее, созданное, рожденное как результат открывания-нахождения и как основная характеристика «такобытия» — *Sosein*) и гносеологического (открытие-нахождение приводит к контакту субъекта действия с найденным объектом, к

усвоению его, к превращению в известное, знакомое, у з н а н н о е; само же побуждение к открытию-нахождению есть у к а з а н и е, н а у ч е н и е, имеющее целью выработку опыта, п р и в ы ч к и к повторным операциям открытия-нахождения). Таким образом, разные звенья этого семантического комплекса отражают реально засвидетельствованные соответствующие смыслы, ср.: 1) ʽнаходить' (лит. *ràsti*, лтш. *rast*), 2) ʽродить' (лтш. *radît*, *raža*, *rasme,* лит. *rasmė*, слав. **rodъ*, **roditi* и т. п.), 3) ʽпоказывать' (лит. *ródyti*, лтш. *rãdît* и т. п.), что подтверждается многими аналогиями. Среди них особенно поучительны те, которые актуализируют тему з н а н и я, возникающую в каждом блоке этого комплекса (ʽнахождение' как открытие, у з н а в а н и е; ʽрождение' как знание, ср. и.-е. **g'en-, *g'en-ə-* ʽрождать' и ʽз н а т ь'; ʽпоказывание' как обучение, имеющее результатом з н а н и е). Впрочем, основные узлы схемы выявляются и при реконструкции фрагментов индоевропейских ритуально-поэтических формул, значение которых, между прочим, состоит как бы в том, что благодаря им восстанавливаются некоторые лакуны, заполняются пробелы в сети соответствий. Одна из наиболее убедительных формульных структур предполагает обращение к мифологическому персонажу (его имя стоит в Voc.) с просьбой сделать (соответствующий глагол кодируется как раз корнем **rad-*) нечто (Acc. или Gen.). Ср. вед. *Uṣo r a d a saniṃ* «О Ушас, о т к р о й благо!»; лтш. *Usiņ*, *r o d zirgu* «О Усиньш, н а й д и коней!»; русск. *Авсень* (*Таусень*) & *р о д и жито!* и т. п. (где потенциальный субъект действия и само действие выражены генетически общими /соответственно/ элементами). В контексте этих сопоставлений очевидно, что рус. *роди* вполне может быть переведено и лтш. *rod* ʽнайди!', и лит. *rodyk* ʽпокажи!', и вед. *rada*, и следовательно, можно с достаточным основанием говорить о таких окказиональных значениях рус. *родить*, как ʽнаходить', ʽобнаруживать', ʽоткрывать', ʽпоказывать' при основном значении ʽпроизводить на свет', ʽсотворять', ʽродить'. В этом смысле славянские данные начинают играть в описываемом семантическом комплексе роль, сопоставимую с ролью латышских фактов.

Более детально проведенное сопоставление соответствующих балтийских и славянских фактов поможет высветить новые аспекты сходства и уточнить еще более некоторые смысловые мотивировки. В этой связи внимание привлекает латышская типовая конструкция, ядром которой является сочетание *radis* с Inf. Ср., напр., *viņš r a d i s agri celties* «он п р и в ы к рано вставать», где Part. Praet. act. *radis* выступает практически как грамматический показатель, обозначающий з н а к о м о е, п р и в ы ч н о е (выученное-заученное) действие[6]. Лтш. *radis* ʽпривыкши(й)' (т. е. ʽнашедши', ʽоткрывши', ʽузнавши', ʽобучившись' и т. п.) реализует ту же схему, что и рус. *при-вы́кнуть* : *на-учи́ться*, где оба глагола восходят к общему корню (ср. *учи́ть*,

приучи́ть и как результат — *привы́кнуть*). Естественна связь привычного с о б ы ч н ы м (**ob-* & **vyk-*, т. е. тот же корневой элемент), регулярно повторяемым в данной ситуации, как бы заранее г о т о в ы м к воспроизведению уже употреблявшейся схемы (обычность действия для субъекта легко может трансформироваться в готовность к действию), о х о т н о укладывающимся в нее. Если отвлечься от более чем спорных попыток этимологического объяснения слав. **radъ* из форм, предполагающих анлаут типа **ard-* (**ord-*), то окажется, что слав. **radъ* сходно с лтш. *radis* функционально и — в известной степени — морфологически. Ср. лтш. *radis* (masc. Sg.), *radusi* (fem. Sg.); *raduši* (masc. Pl.), *radušas* (fem. Pl.) при слав. **radъ*, **rada*; **radi*, **rady* (ср. еще форму neutr. — **rado.* Sg. и **rada.* Pl.), каковые засвидетельствованы реально (напр., в старославянском) или в слегка преобразованном виде, ср. чеш. *rád, ráda; rádi* (masc. Pl. одушевл.), *rády* (masc. Pl. неодуш. и fem. Pl.). И *radis* и *radъ*, первоначально принадлежа к одному морфологическому классу (можно полагать, что некогда **radъ*, подобно ст.-сл. несъ, текъ и т. д., могло быть Part. Praet. act. — **rad-ŭs*; утрата склонения и обобщение по форме мужского рода объяснили бы отсутствие продолжателей такой формы, как **ra-dŭsi* > **radъši*, ср. несши и под.), позже разошлись, и в отдельных славянских языках **radъ* оказалось в несколько изолированном положении, чем объясняются и другие новообразования, связанные с ним. Но и *radis* и *radъ* включаются в общую синтаксическую конструкцию с глаголом ʽбыть’ в личной форме и инфинитивом, причем при известном расхождении в значениях конструкции в латышском и славянском общее исходное значение восстанавливается относительно несложно (при этом следует только помнить, что не всегда возможность удовлетворительного понимания фразы при допуске значения ʽрад’, т. е. ʽсчастлив’, ʽдоволен’, означает реальность этого значения в соответствующем месте). При сделанных оговорках указанная латышская конструкция типа *viņš r a d i s agri celties*, по сути дела, неотделима от таких славянских примеров, как др.-русск. *А мы за васъ, за свою братью, р а д и посла своего слати, толко вамъ будетъ надобѣ.* Псковск. I летоп., 6979 г., где *ради* обозначает, конечно, не ʽрады’, но ʽготовы’; ср. еще: *Язъ князь великои ... р а д ъ печаловатися вами своею отчиною.* Там же, 6972 г.; то же значение готовности обнаруживается и в тех случаях, когда *radъ* выступает в наречной функции, ср.: *И срѣтоша ны внезапу Половечьскыѣ кнѧзи и тысѧчь и хотѣхо*[м] *ними р а д и битисѧ, но wружье бѧхомъ оуслали на передъ на повозѣхъ.* Поуч. Влад. Моном, или: *Пошли, г҃не, к намъ жито свое продаютъ, а мы р а д и коупимъ; чего восхочешь, воскоу ли, бѣли ль, ... серебра ль, мы р а д и дамы.* Ипат. летоп., 6787 г. (примеры заимствованы у Срезневского). Часто р а д именно тот, кто о к а з а л с я (ср. лтш. *rasties*, лит. *atsiràsti*) готовым, приспособленным, п р и в ы к ш и м [ср. лтш. *radis*; в этом случае рус-

ским или чешским[7] конструкциям Subj. & *radъ & Vb. finit. (ср. чеш. *rád čtu, rád se učím* и т. п.) в латышском соответствовал бы отчасти экспериментальный тип Subj. & *radis* (в качестве независимого члена предложения) & Vb. finit., т. е. **mes*, *raduši*, *dodam* как потенциальный перевод др.-русск. *мы ради дамы*]. Учитывая, что ʽоказаться' и ʽготовый' связаны с реализацией некоего признака или действия в соответствии с его природой, о б ы ч а е м (как ожидалось), предназначенностью, не приходится удивляться, что значение ʽрад' (ʽсчастлив', ʽдоволен') легко объясняется и другим образом: ʽготовый' → ʽположительно настроенный' → ʽудовлетворенный' → ʽр а д о с т н ы й'[8]. К связи ʽрад' и ʽпривыкать' можно было бы привести и другие примеры, но здесь достаточно лишь напомнить о лтш. *labprāt* ʽс удовольствием', ʽохотно' при лит. *pràsti* ʽпривыкать', *prãtęs* ʽпривыкший' и т. п.; латышская фраза-эталон *viņš radis agri celties* имела бы в литовском языке соответствие в виде *jis pripratęs anksti keltis* (ср. лтш. *es neesmu r a d i s to darīt* при лит. *aš nesu pripratęs tai daryti* и т. п.). Особенно четко сходство с лтш. *radis* как обозначением «привычности» обнаруживается в чешских конструкциях типа *na ten svátek r á d o prší* или *na ledové muže r á d o mrzne*, где чеш. *rádo* выступает как вполне институализированное выражение обычного, привычного, из раза в раз повторяющегося действия[9]. Перечисленными особенностями сходства лтш. и слав. **rad-* в семантике и грамматике не исчерпываются. Не касаясь здесь других параллелей и перекличек, следует, однако, назвать еще одно важное, хотя и достаточно общее, совпадение: и лтш. **radis* и слав. **radъ* тяготеют к вхождению в синтаксические конструкции, приближающиеся по типу к способам выражения н а к л о н е н и я. Если в первом случае обнаруживаются некоторые предпосылки для формирования модуса привычности, о б ы ч н о с т и действия (действие, отсылающее к постоянно повторяющимся таким же действиям и — в конечном счете — к прецеденту), то во втором случае довольно настойчиво проявляются признаки складывающейся особой разновидности «желательного» модуса (оптатива), ср., напр., чеш. *rád bych psal* и под. (так наз. «modus přácí» или «intenční modus»). Возможно, сходная тенденция существовала и в отдельных случаях употребления лит. *rod-,* но она была направлена в другое русло («кажимость», ср. *man rodosi*, *rodos* как вводное слово и под.); не случайно, что в латышском «кажимость» передается словом иного корня (ср. *man liekas*, *liekas* как вводное слово и т. п.): слово с корнем *rad-* уже оказалось занятым для выражения (почти грамматического) модуса обычности-привычности действия.

Интерес рассматриваемой здесь проблемы состоит прежде всего в двух связанных друг с другом ее особенностях — в теснейшем переплетении морфонологического, синтаксического и семантического уровней, вовлеченных в общую игру, и в открывающихся в связи с этим возможностях г л у б о к о й

(далеко идущей) реконструкции, при которой могут быть получены результаты, категориально и типологически иные (или несопоставимые), нежели факты, послужившие исходным материалом для самой этой реконструкции.

Примечания

[1] См.: *R. Trautmann.* Baltisch-slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923: 234—236, ср.: *Idem.* // BB. 1905. Bd. 29: 308 et al.

[2] См.: *Chr. S. Stang.* Das slavische und baltische Verbum. Oslo, 1942: 148. Ср.: *Idem.* Vergleichende Grammatik der Baltischen Sprachen. Oslo—Bergen—Tromsö, 1966: 326, 347—348.

[3] См.: *E. Fraenkel.* Zum baltischen und slavischen Verbum // ZfslPh. 1950. Bd. 20: 254; *Idem.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1962: 700—701, 741—742 et al.

[4] См.: *В. Н. Топоров.* Ведийское *rad-* (значение, этимология, связи) // Księga pamiątkowa ku czci Eugeniusza Słuszkiewicza. Warszawa, 1974: 235—246; *Он же.* Об одной балто-славянской синтаксической конструкции и балт.-слав. **rad-* // IV Baltistu konference. Rīgā, 1980. 1: 194—195.

[5] Особого внимания заслуживает семантический элемент ʽказ-ʼ (ср. лит. *ródyti,* лтш. *rãdît*). В данном случае существенно, что он отсылает к идее конкретной феноменологизации: нечто скрытое становится явленным в определенной форме. Не менее важно, что при изменении синтаксического регистра (напр., в качестве вводного слова) элемент ʽказ-ʼ может стать некиим классификатором, отсылающим к результату соответствующего действия и/или к сфере прецедента, повторяемости, т. е. некоей закономерности, предусмотренного ожиданием результата. Ср. русск. *оказывается* как ʽпоявляетсяʼ, ʽпредстаетʼ, ʽимеет местоʼ, но и — как вводное слово — ʽкак выяснилосьʼ, ʽкак стало известноʼ, ʽкак открылосьʼ (ср.: *он оказался умным человеком* и *он, оказалось, умный человек,* т. е.: он явился / предстал' как умный человек, хотя заранее мы этого не знали или не могли бы этого утверждать). Ср. лит. *ródyti*(*s*)*,* но *ródos* ʽкажетсяʼ (в частности, как вводное слово).

[6] Речь может идти и о приставочном глаголе. Так, в данном примере наряду с *radis* уместны также *ieradis*, *paradis*, *pieradis.* В формах 1-го и 2-го лица употребляется глагол ʽбытьʼ, ср.: *es esmu radis agri celties* и т. п. (ор. *paraža* ʽпривычкаʼ, *pēc paražas* ʽпо привычкеʼ и т. п.).

[7] О них ср.: *F. Trávníček.* Mluvnice spisovné češtiny. Část II. Skladba. Praha, 1951: 1096; *Kopečný F.* Základy české skladby. Praha, 1958: 85, 112, 147, 249 et al.

[8] Еще один способ порождения значения ʽрадʼ отмечен в связи с проблематикой корня **rad-*. Осет. *roendun* ʽгладитьʼ, ʽкататьʼ, продолжающее индо-ир. **rad-* ʽпрокладыватьʼ (о пути), т. е. ʽраз-глаживатьʼ, получает дополнительное осмысление в связи с соотношением англ. *glad* ʽрадʼ и русск. *глáдкий*, *глáдить.* Наконец, показательно, что значения ʽнаходитьʼ и ʽрадоватьсяʼ, передаваемые в рассматривае-

мых здесь ситуациях общим элементом *rad-*,* могут в довольно стандартных ситуациях развертываться в синтагму, где эти значения занимают смежные места, объединенные, по сути дела, причинно-следственной импликацией (*мы нашли*) ⊃ *и мы радуемся,* т. е. р а д о с т ь как результат н а х о ж д е н и я. Ср.: A la fête annuelle d'Osiris retrouvé … on criait: Nous l'avons t r o u v é et nous n o u s r é j o u i s s o n s tous! (*G. de. Nerval*. Isis).

[9] Ср.: «rádo o věcech, příslovečně = o b y č e j n ě, z p r a v i d l a». См.: *Trávníček F.* Slovník jazyka českého. Praha, 1952: 1303 и др.

1983

TRADITION MYTHOLOGIQUE LETTONNE ET **VEL-* EN BALTO-SLAVE

(un fragment du “mythe principal”)

Le progrès gagné dans les derniers vingt ans en ce qui concerne les divers aspects du soi-disant “mythe principal” (conflit entre le Dieu de l’Orage et son adversaire [**Perk*$^{u̯}$*un-* : **Vel-*] aboutissant au combat et à la victoire du Dieu de l’Orage; punition de son épouse et/ou de ses enfants etc.) a servi d’impulsion pour cet article, et notamment, le progrès 1) dans la reconstruction du schéma du sujet; 2) dans l’établissement sous la forme linguistique des éléments-clés du sujet en question (c’est le cas de i.-eur. **Vel-* : balt. *Vels*, *Vielona*, *Velnias*/*Velns*, slav. *Velesъ*/*Volosъ*, germ. *Vǫlundr*, *Wieland*, véd. *Varuṇa*, *Vṛtra*, *Vala* etc.); 3) dans la définition détaillée du caractère de la version slave du “mythe principal” et, enfin, 4) dans l’ébauche des traits principaux de la version baltique ainsi que des points de ses rapports avec la version slave (v. Jakobson 1969; Ivanov, Toporov 1973: 15—28; 1974: 4—179; Toporov 1983: 50—56 etc). La version slave du mythe semble la plus élaborée: c’est elle qui nous offre l’information la plus complète et la plus détaillée. Il en résulte qu’elle peut servir d’étalon dans des recherches comparatives du mythe en question. La situation balte est plus compliquée et, en quelques aspects, elle est moins bonne que la situation slave. Ses données sont moins homogènes, parfois même divergentes, ou semblent divergentes au premier abord. Cependant, ces “défauts” deviennent des avantages considérables puisqu’ils nous montrent la voie à une reconstruction intérieure plus profonde dont les résultats correspondent aux données extérieures d’autres traditions indo-européennes. En fait, la tradition baltique est spécifique puisque l’élément **Vel-* (**vel-*) a un rapport avec la désignation du diable, adversaire du Dieu de l’Orage (cf. lith. *velnias*, lett. *velns*; v. Balys 1937; 1939; Vėlius 1977; 1979), ainsi qu’avec la désignation

du dieu de la mort, du royaume des morts, des morts eux-même (v. Jonval 1929: 21—22, 218—223; Šmits 1940: 1949—1965 et d'autres). M. Greimas, lui aussi (1979: 47—48, 61—65, 70—73, 88—89, 101—102, 149—150 et d'autres) a prêté attention à ces deux aspects des personnages mythologiques désignés par la racine **Vel-*. D'autre part, dans la tradition baltique, le noyau du "mythe principal" est placé dans un contexte plus vaste consitué par le sujet de "noces célestes" et par celui de "famille céleste" (Šmits 1926; Biezais 1972 etc.). Ainsi, le matériel baltique demande-t-il une analyse plus attentive qui est déstinée à reconstituer tout entière la version baltique, ainsi que les rapports entre ses motifs particuliers et des éléments analogiques avec les autres traditions indo-européennes et, tout d'abord, avec la tradition slave.

Dans le cadre du "mythe principal" le matériel assez bien étudié est celui qui représente le diable (*veln-*), et spécialement dans le genre des représentations postérieures liées à une "base" mythologie christianisée. Evidemment, on n'a pas donné une attention suffisante à l'emploi de la même racine *vel-* (*vēl-*) par rapport au monde inférieur, au royaume des morts. Pourtant, les données de la tradition lithuanienne (v. Mannhardt 1936) liées à *Vielona* (définie par Jan Lasicki comme "Deus animarum, cui turn oblatio offertur, cum mortui pascuntur") qui participe à un rite particulier (lith. *Skerstuvės*, cf. aussi *vėlinės* ʽle jour de commémoration des défunts', *vėliai* et al.) ont été attirées à l'analyse de ce sujet; quant à l'emploi des données lettones pour le schèma du "mythe principal", on s'est borné, en fait, à citer des mentions rares sur le personnage correspondant chez P. Einhorn et G. F. Stender. Les témoignages très riches et, d'ailleurs, "originels" des chansons populaires lettonnes (*dainas*) ont été dédaignés. On fait ici un essai de remplir en partie cette lacune. Une attention particulière est fixée sur le reflet, dans les *dainas*, de motifs qui jouent un rôle considérable dans le sujet du "mythe principal" (les parallèles d'autres traditions sont minimals). Les exemples des *dainas* sont empruntés au recueil parfait Barons, Wissendorfs (1894—1915), dont un bon choix a été fait par Jonval (1929), et d'où on a pris les traductions des textes cités.

Le trait spécifique principal du personnage mythologique letton désigné par la racine **Vel-* consiste en ce qu'il apparaît comme une f e m m e — *Veļu mate* ʽLa Mère des Esprits' (cf. *velis*, *veļi*, Pl. ʽles âmes des morts', ainsi que *vęļi*, *velāniešvi*, *velēnieši* et puis *vęlns* etc.), tandis que dans d'autres traditions le même personnage apparaît comme un h o m m e (cf. slave *Velesъ*, véd. *Varuṇa*, v.-isl. *Vǫlundr* et al.); cf. pourtant, l'ambigu *Vielona* chez Lasicki (fém. d'après le genre grammatical, mais défini comme "Deus", pas "Dea"). Cependant, on ne doit pas s'étonner trop de cette particularité de la tradition lettonne, ni douter de ses liaisons avec des parallèles indo-européennes, comme on le fait parfois. C'est la "désintégration" du nom originel et unique à la racine **Vel-* en deux noms des personnages mythologiques opposés par le genre grammatical qui est un fait à valeur fondamentale pour

la tradition baltique. Chaque nom a été lié à son propre fragment du “mythe principal” (*Veln-*, masc.: querelle et combat avec le Dieu de l’Orage; **Vel-*, fém.: lieu de la punition de l’adversaire du Dieu de l’Orage qui est devenu lieu de son habitation et royaume des morts). Dans le cadre du sujet commun, les deux fragments s’accordent organiquement. Ils témoignent d’une égalité diachronique entre **Veln*, masc. et **Vel-*, fém. (en cette perspective, lith. *Vielona* grâce à son *-n-* et à la flexion *-a* apparaît comme une forme hybride). Mais il y a d’autres raisons de ne pas considérer l’image de *Veļu māte* comme une exception. On a déjà mentionné une tendance commune à doubler parallèlement les personnages du “mythe principal”. Ainsi, à côté des personnages masculins, tels comme lith. *Perkūnas*, lett. *Pērkōns*, russ. *Perunъ*, véd. *Parjanya* et al., on connaît des personnages féminins désignés par la même racine. On pourrait les considérer épouses du Dieu de l’Orage (cf. Lith. *Perkūnija* ‘orage’, ‘foudre’ personnifié, russ. *Peryn*ь, v.-isl. *Fjǫrgyn* etc.). On trouve aussi les mêmes oppositions par rapport à l’adversaire du Dieu de l’Orage, cf. véd. *Varuṇāni* ‘épouse de Varuṇa’ (cf. *Indrāni* : *Indra-*), russ. *Volosyni*, nom de Pléiades, à côté de *Volosъ*/*Velesъ* (cf. aussi *Elesixa* à côté de *Ëls*, *ëls* comme une désignation tabou de *Volos*) etc. Mais, sans doute, il existe encore des parallèles plus profondes qui dépendent, en grande partie, de la reconstruction du sens originel baltique de la racine **vel-*. L’existence en letton du nom *Vels* et *vels* ‘diable’, *velns* (cf. chez Stender *wella mehness*, *wellu laiks* etc., ou des indications directes, telles que “D e e w s der Gott der alten Letten, der bey ihnen auch es die Todten betraf, W e l s hiess, weil D e e w a d e e n a s Gottes Tage, und W e ļ ļ i von W e l s die Tage des Gottes der Todten bey ihnen einerley war”), à côté de *Veļu māte* (et lith. *Vielona*) présentent, sans doute, une possibilité de reconstruire le nom mythologique féminin **Vela* qui correspond à **Vels* comme la désignation de son épouse et/ou du lieu spécial où on s’en va depuis la mort (cf. un clair aspect local du russ. *Peryn*ь et de différents parallèles typologiques de l’identité du nom de la femme du dieu et de la désignation du lieu à fonctions correspondantes). Alors, *veļi*, *velānieši* etc. seraient une sorte de sujets de la déesse de la mort **Vela* ou les habitants du royaume des morts qui s’appelle **Vela*. Par conséquent, *Veļu māte* semble être une transformation postérieure de l’originel **Vela* (> sujets de **Vela*, pour ainsi dire, sa famille, > patronne de sujets de **Vela*, i. e. L a M è r e d e s d é f u n t s, l a M è r e d e s â m e s — *Veļu māte*). L’élément classificateur m ā t e, très commun dans la mythologie lettonne, sans parler de nombreuses traditions, témoigne aussi en faveur de cette hypothèse. Le reconstitué **Vela* révèle, à son tour, une parallèle exacte parmi les personnages mythologiques slaves. Il s’agit de “samovila” *Vela* qui apparaît souvent dans un sujet des chansons populaires macédoniennes qui développe un des motifs du “mythe principal”. Il est important que dans ces chansons *Vela* ne soit pas seule: d’après le sujet, elle est liée au prince *Marko*, qui

représente une image transformée du Dieu de l'Orage. D'autre part, elle entre dans une famille qui, sans doute, doit porter le nom de la même racine **Vel*-. Cf. *Velinite du dve snaxi, | na Vela si udguvarjat: | — Oj xubava z'lvu Velo, | lju ti li moma bila, | lju teb li sa brate dali, | brate dali, uglavili?... — Oj xubava z'lvu Velo, | ...Ti si imaš du dva brate* ... C'est plus intéressant encore que dans une chanson croate enregistrée sur l'île de Šipan, pas loin de Dubrovnik, qui représente un fragment du sujet de noces célestes, une fille prétend, en discutant avec le Soleil, qu'elle est plus belle que lui et que toute sa famille y compris ses neveux *Vlašići* (Pléiades personnifiées). Vu les désignations russes de Pléiades comme *Volosyni*, *Vlasoželišči* etc. (à côté de v.-croate *vlašići*) on peut croire que cette fille discuteuse, correspondant à *Vela* macédonienne avait part dans les sujets liés aux personnages qui composent les Pléiades (cf. p. ex., la soeur et sept frères). Et, ce qui est le plus important, son nom (< **Vela*) correspond au russ. *Volosyni*, confirmé lui aussi au niveau des personnages mythologiques.

L'affinité de *Veļu māte* à la mort est une des caractéristiques les plus frappantes et constantes de ce personnage. *Veļu māte* est la patronne des défunts, dans la reconstruction la mort elle-même, le royaume de la mort. Dans les *dainas* elle s'appelle souvent *Kapu māte* ʽLa Mère des tombeaux". Parfois *Veļu māte* et *Kapu māte* alternent dans les variantes diverses de la même *daina* (cf. *Došu Veļu mātei* ʽJe /le/ donnerai à la Mère des Esprits'. BW 27434, var. 3 — à côté de *Kapmātei* ʽà la Mère du tombeau' [dans la ver. 5; cf. aussi *Kapu laudis ... Kapu bērnus* ʽLes gens des tombeaux … Les enfants des tombeaux']; *Aizmigusi Veļu māte* ʽLa Mère des Esprits s'est endormie'. BW 27523 — à côté de *Kapu māte*, var. 2, cf., BW 27519). En fait, le même personnage est désigné parfois comme ʽLa Mère de la terre' (cf. *Gana lūdzu Zemes māti ... Atlaid manu augumiņu!* BW 27340 ʽJe priais assez la Mère de la terre … Laisse mon corps!', cf. 27406, 27519—27521, 27699; sur le motif de la prière de la garde du corps cf.: *Labvakar, Zemes māte, | Glabā manu augumiņu.* BW 27521 ʽBonsoir, Mère de la terre, | Garde mon corps!'). Le motif du tombeau avec sa clé est constant par rapport à *Veļu māte* (*Veļu māte priecājās, | Kapu virsu staigādama: | Man nomira jauns bāliņš* ... BW 27540 ʽLa Mère des Esprit se réjouissait, | En montant par-dessus le tombeau. | Mon frère est mort…', cf. BW 27714). *Dod man kapa atslēdziņu, | Lai es varu kapu slēgt | Priekš tās vecas māmulītes.* BW 21519 ʽDonne-moi la clef du tombeau, | Pour que je puisse fermer le tombeau | Pour la vieille maman' — on s'adresse à *Zemes māte* ou à *Meru mòte*, *Kopu mòte*, ʽMère des pestes, Mère des tombeaux', cf. BW 4124, ou même à *Nāves māte* ʽLa Mère de la mort' qui alterne avec *Veļu māte*, cf. BW 2733 et var. 1). Plus souvent encore on trouve le motif "fermer — ouvrir la porte": *Cep, māmiņa, kukulīti, | Veļos mani vadīdama, | Ko mielošu Veļu bērnus | Par vārtiņu vērumiņu.* BW 27434 ʽCuis la miche, ma mère, | En me conduisant chez les Esprits, | Afin d'en nourrir les Enfants des Esprits | Pour l'ouverture de la porte'

(cf. var. 2: *Lēļa vārtu vērējiņus* ʽOuvreurs de la porte de Leļis'); ...*Pēc pusdienas Veļu bērni | Veļu vārtus aizvēruši.* BW 27527 ʽ…Après midi les Enfants des Esprits | Ont fermé les portes des Esprits' (cf. var.: *Pēc pusdienas Dieva bērni | Debess vārtus aizvēruši* ʽAprès midi les Enfants de Dieu | Ont fermé les portes du ciel'); ...*Veļa bērni apguluši, | Veļa vārtus aizslēguši.* BW 27531 ʽLes Enfants des Exprits s'étaient endormis, | Ayant fermé les portes des Esprits'; *Vaļā manas nama duris, | Vaļā manas istabiņas: | Veļu māte aizvīluse | Manu duru vērājiņu.* BW 27510, var. ʽOuverte est la porte de ma maison, | Overtes mes chambres. | La Mère des Esprits a trompé | Celui qui ferme ma porte' (cf. BW 4124). A *Veļu māte* sont liés aussi d'autres motifs, ceux de l'enterrement (*Rokat mani priekš pusdienas, | Pēc pusdienas nerokat*... BW 27527 ʽEnterrez-moi avant midi, | Après midi ne m'enterrez pas…', cf. 27526), d'une fosse profonde (BW 27536), d'une colline (*Tev, māmiņ, ne-ierasta | Pirmā nakts smilktainē.* BW 27713, var. 2 ʽTu n'as pas l'habitude, ma mère, | La première nuit, dans ma colline…'; ...*Lai var uzkāpt | Velīšu kalnā.* BW 27523 ʽ…Pour qu'elle puisse grimper | Sur la montagne des Esprits'; cf. 27368, var. 6 [*Kapu kalnu*, mais aussi *Veļu kalnu*]; 27804 [*Augsta kalna galiņā* ʽSur le sommet de la haute colline']; 27519, var. 1; 27414, 27833 et al.). Dans beaucoup de cas *Veļu māte* est doublée par un autre personnage qui s'appelle *Nelaima* (litt. ʽMalheur'). Il est opposé, à son tour, au personnage positif décrit avec plus de détails — *Laima* (litt. ʽBonheur'), v. Biezais (1955). Si *Nelaima*, sous certains aspects, montre une affinité à *Veļu māte*, *Laima*, au contraire, est opposée dans les mêmes motifs à *Veļu māte* et à *Nelaima*. Cependant, il est important dans cette situation que les personnages positifs et négatifs correspondent à quelques motifs c o m m u n s et que la logique des oppositions concrètes aboutisse parfois à des schémas inverses (cf.: *Laima sēd k a l n i ņ ā, | Nelaimīte l ē j i ņ ā* BW 1120 ʽLaima est assise sur la colline, | Nelaima dans la vallée'). L'affinité de *Veļu māte* à la mort ne sépare pas les données baltiques des données slaves, comme on a cru et comme on croit parfois encore aujourd'hui. Au contraire, elle les unit, autant qu'il s'est trouvé que c'est le motif de l'affinité avec la mort qui avait joué un rôle important pour le personnage mythologique slave **Vel-* (cf. Ivanov, Toporov 1974; Uspenskij 1982: 64—80). Ce motif apparaît aussi par rapport à *Veles*/*Volos* (*volos* etc.) et par rapport à la transformation postérieure de ce dieu, *Nikola*. Le même rapport se reflète aussi dans les données linguistiques. Balt. **Vel-* : **vel-* qui code la notion du royaume de la mort et de la mort elle-même trouve des parallèles exactes dans le v.-isl. *valr* ʽtombé sur le champ de bataille' (cf. *valhǫll* ʽdemeure des guérriers tombés sur le champ de bataille'), tokh. A *wäl-* ʽmourir', *walu* ʽmort', Louv. *ulant-*, le même, gr. anc. 'Ηλύσιον (cf. 'Ηλύσιος en combinaison avec λειμών, πέδιον, χῶρος par rapport à l'emploi analogique du lett. *Vel-*, *Veļu māte*) et al. Ainsi, la rupture entre la tradition slave et d'autres traditions indo-européennes n'est qu'apparente. Plus même, ce sont les *dainas* lettones qui contiennent parfois des

points communs avec l'image archaïque indo-européenne du royaume de la mort et des morts présentée comme un pré souterrain où p â t u r e le bétail (Puhvel 1969: 64—68). *Tā māsiņa gavilēja | Veļu govis ganīdama.* BW 27714 'C'est la soeur qui poussait un cri, | Gardant les vaches des Esprits'. L'importance des parallèles pareilles est indiscutable. Les vaches-âmes qui paissent et le motif correspondant de la pâture, du boire et du manger (cf.: *Visi ēda, visi dzēra, | Mūs'brālītis vien neēda; | Kapa māte bālēliņu | Baltu smilkšu ēdināja.* BW 27623 'Tous mangeaient, tous buvaient, | Notre frère seul ne mangeait pas; | La Mère du tombeau nourrissait | Notre frère, de sable blanc') lient étroitement *Veļu māte* et, en général, balt. **Vel-* en tant que le nom du dieu de la mort avec slave *Veles*/*Volos*, "skotijь bogъ" 'dieu du bétail' qui paît les troupeaux sur la terre et les âmes des morts (= le bétail) dans le royaume souterrain.

Dans les *dainas* letonnes avec *Veļu māte*, la mort est réprésentée aussi par l'e a u sous ses aspects divers, y compris boue, marais, mer, humidité etc. Cf., par exemple, le motif de la m e r: *Dar', Dieviņu, zelta, sētu | Visgarāmi jūras malas, | Lai nevar Veļa māte | Visu zemi zēg'elēt.* BW 27683 'Dresse une clôture d'or, Dieu | Tout le long du bord de la mer, | Pour que la Mère de l'Esprit ne puisse | Voguer sur toute la terre'. D'après ce fragment, *Vela māte* se trouve o u t r e - m e r. Ce motif mythologique letton coïncide alors avec un ancien témoignage tchèque de la même localisation de Veles (cf. une malédiction-renvoie du *XV*-z siècle: *někam k Velesu za moře, někam Velesu pryč na moře*, cf. le renvoi outre-mer de fièvres, de maladies etc. dans les incantations russes). Le motif de la mer est actuel aussi pour le véd. *Varuṇa* qui représente, en fait, l'Océan Mondial se trouvant en marge de l'Univers et formant son cadre. En dernier lieu, des arguments intéressante (Mačinskij 1981) sont fournis en faveur d'une liaison complémentaire de Veles avec la mer: la mention de cette divinité dans le serment du prince Oleg est expliquée par le fait que son traité avec les Grecs a été conclu o u t r e - m e r et qu'il devait rentrer avec sa *družina* par la m e r (le nom de Veles est absent dans le traité du prince Igor avec les Grecs conclu dans d'autres circonstances). Une certaine actualisation du motif de Veles et de la mer peut être expliquée par une influence scandinave (cf. la liaison de Veles avec le navire ainsi que la correspondance entre des images symboliques sur les navires des Normands et les déscriptions de "Sokol-korablь", i. e. 'Navire-Faucon' dans le folklore russe). Il est remarquable que le succeseur diachronique de Veles, *Nikola* russe, appartient, lui aussi, à la catégorie des "dieux de la mer". *Nelaima* mentionnée ci-dessus comme un sosie de *Veļu māte* est aussi liée à l'eau sous un aspect spécifique. L'eau devient lieu d'habitation de *Nelaima* aussi bien que lieu où elle cherche à mettre les gens (ou même les morts). Cf.: *Ej, Laimiņa, tu papriekšu, | Grūd Nelaimi ūdenī.* BW 1219 'Va, Laima, va devant, | Pousse Nelaima dans l'eau'; *Griezies, Laime, atpakaļ, | Svied Nelaimi ūdenī.* BW 9212 'Retourne, Laima, en arrière, | Précipite Nelaima dans

l'eau'; *Nelaim' mana, nebēdnica,* | *Man iegrūde ūdenie...* BW 9247 'Ma Nelaima, impudente, | Me précipita dans l'eau'; *Ļaudis saka manu Laimi* | *Ūdenī noslīkušu...* BW 9223 'Les gens disent que ma Laima | S'est noyée dans l'eau...', cf. aussi 9225—9228). Dans le contexte de l'affinité de *Veļu māte* avec l'eau sont remarquables les données qui ont rapport à *Vela* macédonienne et, en particulier, le motif de "clore" ("lier") les eaux. Deux espèces de faits sont à mentionner ici—le motif de la clôture-ouverture des portes qui donnent accès au royaume des morts ("délier" — "lier") où règne *Veļu māte* et l'explication sémantique du nom *Laima* comme 'celle qui délie, permet' (et *Nelaima* — 'celle qui ne délie pas', c.-à-d. 'qui lie'). *Vela* macédonienne apparaît justement comme "fermetrice" des eaux: *što sobrala do devet k l a d e n c i,* | *sobrala gi sè na edno mesto,* | *zatvori gì so železni vrati,* | *turila e srebreni katanci!* (dans un autre texte il s'agit de 70 rivières, 70 sources el puits: *zatvori i Vela samovila...*). Le personnage apparenté, *Vida-samovila* cache 12 ruisseaux et les met dans un arbre sec à la cime verte. La possession de l'eau n'offre à *Vela* aucun avantage, les puissances fécondes de l'eau restant closes (cf. le motif des souffrances de la soif du prince Marko) et c'est le but du personnage mythologique positif de libérer les eaux, de les "ouvrir" pour le bien des plantes, des animaux et de l'homme. C'est par ce motif (accompagné du meurtre de *Vela*) que finit le sujet de *vila-vodarica* (*vila* de l'eau). Il révèle une liaison étroite avec les mythes de *Vṛtra*, de *Vala* et d'autres êtres démoniques qui tiennent l'eau (cf. le barrage des eaux dans le mythe de *Vṛtra* dont le nom même explique ces sens, ainsi qu'une variante inverse du même sujet dans BW 27683). Il est curieux que lith. *Velnias* (lett. *Velns*) lui aussi soit lié à l'eau. D'une part, il se cache du Dieu de l'Orage dans l'eau, d'autre part, d'après quelques données (cf. Vėlius 1977), il se procure de l'eau lui-même, il arrose les blés avec la pluie etc. Il est lié aussi avec des arbres soi-disant "humides" (aulne, sapin etc.; *Vela* elle aussi est liée au sapin); v. ci-dessus le motif de l'eau emprisonnée dans un arbre sec à la cime verte. C'est dans ce dernier cas, qu'on trouve déjà une ambiguïté remarquable de l'image de l'eau (cf. russe *živaja voda* — *mërtvaja voda*, c.-à-d. 'l'eau de la vie' et 'l'eau de la mort'). On la trouve aussi dans des transformations diverses du personnage mythologique au nom de **Vel-* (cf. le thème de bétail, de plantes, de nourriture, de richesse, de pluie etc. qui se reflète indirectement dans les données lettonnes ainsi que dans l'image du russe *Veles*/*Volos*; ici on ne touche pas ce sujet). La même ambiguïté apparaît dans le motif du mariage (des fiancés): le mariage comme la mort et la mort comme le mariage (cf. aussi les traits communs des rites funéraires et de ceux du mariage). Cf. les schémas caractéristiques: *Visi radeņi, nòcit,* | *Kad as jémšu ļaudaveņu* | *...Visi radeņi, nòcit,* | *Man' Veļôs vadédami.* BW 27431, var. 3 'Tous mes parents, venez, | Quand je prendrai ma fiancée | ...Tous mes parents, venez, | Me conduisant chez les Esprits' ou: *Tautu dēls lielījās:* | *Cerē mani tautu meita.* | *Cerē tevi Veļa māte,* | *Es gan tevi necerēšu.*

BW 10789 ʻLe prétendant se vantait; | Elle m'espère, la fille à marier! | Que t'espère la Mère de l'Esprit, | Quant à moi, certes, je ne t'espèrerai point!' Le motif de la mort précoce (*Ai, Dieviņ, ai, Laimiņ,* | *Kaut es jauna nomiruse!* BW 27304 ʻHélas Dieu! hélas Laima! | Si seulement j'étais morte jeune!') a la même sens profond d'un contact paradoxal entre la vie et la mort ce qui est confirmé par les *dainas* du type BW 27798; *Lietiņš lija saulītē:* | *Velēnieši kāzas dzēra.* | *Mans bāliņš jauns nomira,* | *Veļas ņēma līgaviņu* ʻLa pluie tombait dans le soleil, | Les Velēnieši buvaient les noces. | Mon jeune frère était mort. | Il prit une fiancée parmi les Esprits (cf. var. 1, où on trouve *Saules meitas* ʻLes Filles de Saule', c.-à.-d. du Soleil). Ici il est à mentionner qu'une des versions du "mythe principal" traite le sujet d'une mort précoce pour une renaissance et un épanouissement futurs (l'inversion de ce sujet se trouve dans l'image développée dans BW 4975 qui a des analogies dans plusieures traditions archaïques, cf.: *Bāriņš kāpa debesīs* | *Pa ozola zariņiem,* | *Pavaicāti Dieviņam,* | *Kur palika tēvs, māmiņa* ʻL'orpheline grimpait au ciel | Par les branches du chêne, | Pour demander à Dieu | Où restaient son père, sa mère'). L'ambiguïté signalée dans les *dainas* où participe *Veļu māte* (et des personnages apparentés) est exprimée par divers moyens. Cf. deux types seulement: *Šūpo mani, māmuliņa,* | *Neba mani daudz šūposi;* | *Šūpos mani Zemes māte* | *Apakš zaļa velēniņa.* BW 27406 ʻBerce-moi, ma mère, | Tu ne me berceras pas si longtemps. | C'est la Mère de la terre qui me bercera, | Sous le vert gazon' (cf. BW 9276, en partie 1218 et al.) ou: *Veļa māte priecājās,* | *Kapu virsu dancodama:* | *Gan dēliņu arājiņu,* | *Gan meitiņu malējiņu!* BW 27537 ʻLa Mère de l'Esprit se réjouissait | Dansant par-dessus le tombeau: | Elle a assez de fils comme laboureurs, | Assez de filles comme meunières' (cf. 27538—27540, 27699—27799; le motif de la joie est équilibré ailleurs par le motif des pleurs, des larmes amères). Le motif de bercement, de balancement (par rapport à l'état "pendu"), de danses reflète non seulement un certaine réalité rituelle (cf. *līgo*, refrain des chansons populaires lettonnes qu'on chante le Jour de Saint-Jean, avec un rite correspondant, cf. *līgot* ʻ/s'/osciller', ʻ/se/ balancer', ʻ/se/ vaciller' etc.), mais il présente encore une correspondance linguistique exacte du russe *volnovat'sja* (cf. lith. *vilnyti* ʻs'agiter', en parlant de l'eau, lett. *vilnît*, le même, et al.) où, au bout de compte, se cache la même racine **vel-* que dans les noms mythologiques en question. La combinaison des motifs de l'agitation (en parlant de la surface de l'eau de la mer en tant que les eaux primordiales), de l'enfant (cf. un exemple touchant: *Māmuliņa, māmuliņa,* | *Tavs bērniņis vairs nebūšu:* | *Tikko acis kopā gāja,* | *Tūlīt Veļi aicināja.* BW 27364 ʻMa mère, ma mère, | Je ne serai plus ton enfant, | A peine mes yeux se sont-ils fermés, | Qu'aussitôt m'ont appelé les Esprits'); de l'interpénétration de la vie et de la mort, du désir érotique ("la volonté — le désir") etc. qui se trouve dans les versions diverses des textes sur le personnage mythologique **Vel-*, cette combinaison rend possible, d'une façon plus

profonde, une comparaison de ce thème avec un complexe correspondant des idées (“Urkind”, l’embryon dans les eaux houleuses etc.) développées, notamment, par rapport à Dionysos (Jung, Kerényi 1982: 100—104) et qui peut révéler sous d’autres aspects le schéma originel représenté lui aussi dans l’i.-eur. **Vel-* (cf., entre autres, l’opposition e a u — f e u dans les deux cas).

Naturellement, la contribution des *dainas* lettonnes au panorama général des motifs liés à **Vel-* ne se borne pas à ce qui a été dit ci-dessus. D’ailleurs, les exemples cités, sans aucun doute, sont enracinés profondément dans l’héritage commun des textes mythologiques archaïques indo-européens. Cela se voit aussi au niveau linguistique — du niveau des tropes et des formules poétiques jusqu’à celui du symbolisme des sons. Les anagrammes, comme d’autres attractions phoniques attestées dans les fragments des textes sur le Dieu de l’Orage peuvent être rapprochées des fragments des textes sur son adversaire (**Vel-*) qui contiennent les mêmes traits. Il suffit de citer quelques exemples: ***Vaļā man**as **nam**a duris,* | ***Vaļa man**as istabi ņas:* | ***Veļu māte** aiz**vīl**use* | ***Man**u duru **vē**rājiņu.* BW 27510; *Ai, bag**āta Veļa māte**,* | ***Nokauj manu** vīra **māti**,* | *Tad **man** būs sa**va vaļa*** | *Atslēdziņas skandināt.* BW 23177 (cf. la correspondance de Volos par l’intermédiaire de maladie à *božja volja* ʽvolonté divine’. Uspenskij 1982: 69—70; *Es tā **god**u ne**gaid**īju,* | *Ne**velē**ju **gald**autiņu;* | ***Veļu** māte, tā **gaid**īja,* | *Tā **velē**ja **gald**autiņu.* BW 27433; *Ci**t**as mei**t**as **god**a **gaid**a,* | ***Kādā god**a es **gaid**īju?* | *Es **gaid**īju Veļu māt**es**…* BW 10999 (cf. 27529, 27536 et al.) etc. Ces rapports caractéristiques de *Veļu māte* avec *vaļa*, *velēt* ʽdésirer’ et al. sont complétés par des constructions dans un cycle proche des textes comme lett. *Laima & lemt* (*Vēl, Dieviņ, **lem**, **Laimiņ**,* | *Man jel labu arājiņu.* BW 9486, var. 1 ʽChoisis, Dieu, fixe, Laima, | Un bon laboureur pour moi’, cf. BW 28600 et al., cf. le motif même “**Laima nolemj** meitai precinieku” ʽLaima fixe le mari’) qui apparaît en même temps comme formule d’un motif important ainsi que comme *figura etymologica*. A la lumière des reconstructions baltiques il est important de faire un parallèle exact avec la tradition mytho-poétique lithuanienne *Laima & lemti* comme formule de la solution du destin (du bonheur) qui a été analysée en détails par M. Greimas, 1979: 185—189 (*Laima lemia*). Ces traits de la technique poétique des *dainas* correspondent à leur forme. Ce sont de courts textes le plus souvent de 4 vers qui traitent un seul motif. F. de Saussure prétendait que les textes de la sorte sont un noyau de la tradition épique archaïque indo-européenne. Sans doute ce sont les *dainas* mythologiques lettonnes qui reflètent le plus exactement cette tradition. Ainsi, leur information sur le personnage mythologique **Vel-* dans le cadre du “mythe principal” est encore plus importante.

References

Balys, Jonas, 1937 — Perkūnas lietuviu liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai. III. Kaunas.
Balys, Jonas, 1939 — Griaustinis ir velnias baltoskandijos kraštų tautosakoje // Tautosakos darbai. IV. Kaunas.
Biezais, Haralds, 1955 — Die Hauptgöttinen der alten Letten. Uppsala.
BW — (*Kr. Barons un H. Wissendorfs*). 1894—1915. Latvju dainas. Jelgavā un Petrogradā.
Greimas, Algirdas J., 1979 — Apie dievus ir žmones. Lietuvių Mitologijos studijos. Chicago.
Ivanov, Vjačeslav V., Toporov, Vladimir N., 1973 — A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the Root **vel-* // Baltistica. IX (1). Vilnius, P. 15—28.
Ivanov, Vjačeslav V., Toporov, Vladimir N., 1974 — Issledovanija v oblasti slavjanskix drevnostej. Moskva.
Jakobson, Roman, 1969 — The Slavic God Veles and his Indo-European Cognates // Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Torino.
Jonval, Michel, 1929 — Les chansons mythologiques lettonnes. Paris.
Jung, Carl G., Kerényi, Karl, 1982 — Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen. Hildesheim.
Mačinskij, Dmitrij A., 1981 — "Dunaj" russkogo fol'klora na fone vostočnoslavjanskoj istorii i mifologii // Russkij Sever. Problemy etnografii i fol'klora. Leningrad, S. 110—171.
Mannhardt, Wilhelm, 1936 — Letto-Preussische Götterlehre. Rīgā.
Puhvel, Jaan, 1969 — 'Meadow of the Otherworld' in Indo-European Tradition // KZ. Bd. 83. P. 64—69.
Šmits P., 1926 — Latviešu mitolog'ija. Rīgā.
Šmits P., 1940 — Latviešu tautas ticējumi. I—IV. Rīgā.
Toporov, Vladimir N., 1983 — Ešče raz o Velese-Volose v kontekste "osnovnogo" mifa // Balto-slavjanskije etnojazykovyje otnošenija v istoričeskom i areal'nom plane. Moskva. S. 50—56.
Uspenskij, Boris A., 1982 — Filologičeskije razyskanija v oblasti slavjanskix drevnostej. Moskva.
Vėlius, Norbertas, 1977 — Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius.
Vėlius, Norbertas, 1979 — Laumių dovanos. Lietuvių mitologinės sakmės. Vilnius.

1985

БАЛТО-СЛАВЯНСКОЕ ***lab-** КАК БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ

Этот корень постулирован как балто-славянский уже Траутманом (см. BSW, 148: **laba-*), исходившим в своей реконструкции исключительно из балтийских фактов (прусск. *labs*, лит. *lãbas* (: *lõbis*), лтш. *labs* как обозначение добра, имущества в случае Subst. и хорошего, доброго и под. в случае Adj.). Славянские факты в этой реконструкции отсутствуют полностью, и о них даже нельзя догадываться, поскольку в этимологических объяснениях указанных балтийских слов славянского соответствия никогда не отмечаются. Родственные балтийскому корню **lab-* факты других индоевропейских языков (др.-инд. *lábhate*, др.-греч. *λάφῡρα*), на основании которых восстанавливается и.-евр. **labh-* (Pokorny I, 652), также не содержат каких-либо указаний на славянский материал. Поэтому зачисление Траутманом **lab-* в круг балто-славянских лексических элементов в этом случае (как и в ряде других) приходится расценивать как своего рода аванс, как задание, обращенное к другим исследователям.

Ниже предпринимается попытка частичного анализа семантических отношений, характеризующих и.-евр. **labh-* через его продолжения в отдельных индоевропейских языках, и выявления некоторых славянских примеров, которые могли бы быть включены в эту же группу слов, продолжающих и.-евр. **labh-*. Разумеется, здесь не ставится задача определения всего славянского материала, реализующего и.-евр. **labh-*. Такая задача потребовала бы более обширного исследования. Впрочем, для реконструкции балто-слав. **lab-* вовсе не требуется полного учета относящихся сюда примеров.

Продолжения и.-евр. **labh-* сохранились, согласно Покорному, лишь в трех диалектных группах. Полнее и разнообразнее всего они представлены в балтийских языках. Ядро этих продолжений составляют прусск. *labs* ‘добрый’,

ʽхороший’, ʽблагой’, *labbas* ʽдобро’, ʽблаго’, ʽимение’, ʽимущество’; лит. *lãbas* ʽдобрый’, ʽхороший’, ʽгодный’, ʽнадлежащий’, *lãbas* ʽблаго’; *labaĩ* ʽочень’, ʽвесьма’, ʽкрайне’, ʽсильно’, *lõbis* ʽбогатство’; лтш. *labs* ʽхороший’, ʽдобрый’ и т. п. (см. подробнее: Прусский язык. Т. 4. 1984: 390—410). Но для уяснения более полной картины развития балт. **lab-* и определения направления эволюции необходимо обращение и к тем явлениям, которые выходят за пределы указанного ядра (апофонические отношения, предельная сближенность Adj. и Subst., широкий круг словообразовательных возможностей, в частности, наличие глагольных типов, тенденция к превращению в неполнозначные слова — предлоги, частицы, междометия, выработка нестандартных смыслов и т. п.). Наметки семантической и категориальной перспективы в истории балт. **lab-* в его, условно говоря, «нисходящей» части могут оказать некоторую помощь при восстановлении той скрытой («восходящей») части истории этой лексемы, которая предшествовала современному восточно-балтийскому состоянию, характеризуемому нахождением Adj. лит. *lãbas*, лтш. *labs* (как и прусск. *labs*) в центральной части и отрезанностью от семантических и словообразовательных мотивировок.

В самом деле, связь **lab-* с семантическим элементом ʽдобрый’, ʽхороший’ для современных балтийских языков выступает как основная и преимущественная, хотя при внимательном рассмотрении обнаруживаются явные следы «вторичности» этой ситуации и, более того, наличие довольно резких расхождений между положением **lab-* в литовском и в латышском языках. Указанная выше семантическая связь действительна, впрочем, только для одной очень ограниченной категории случаев, которая, однако, стала принадлежностью важнейшего элемента ритуализованного поведения человека в обществе. Речь идет о ситуации б л а г о п о ж е л а н и я при в с т р е ч е, отчасти и при расставании (именно такой смысл придается этой ситуации в современном узусе, когда снимаются избытки более или менее автоматизированного употребления), ср. лит. *lãbas*, *labà dienà*, *lãbą diẽną*, *labdiẽn*, лтш. *lab(as)-dienas*, *labdien* и т. п. (то же в связи с сочетанием *lab-* с названием утра, вечера, ночи и т. п.). Ф у н к ц и я *lab-* в этих и подобных им речениях не вызывает сомнений, хотя не все ясно относительно состава ритуализованных действий (движений, приемов), сопровождавших произнесение самой формулы благопожелания (см. ниже). Но, пожалуй, еще хуже то, что само значение *lab-* даже в литовском чаще всего определяется только или во всяком случае преимущественно из всей формулы (ʽдобрый’, ʽхороший’) и интерпретируется как эквивалент Adj. в нем. *guten Morgen!*, франц. *bonjour!*, англ. *good night!*, русск. *добрый день!* и т. п., хотя в языках, из которых приведены эти примеры, соответствующее прилагательное выступает как о с н о в н о й (или, по сути дела, единственный) носитель значения ʽдобрый’, ʽхороший’ и

вне приведенных формул, тогда как в литовском вне формулы *lãbas* таковым значением или не обладает, или — во всяком случае — уступает в этом отношении слову *gẽras*. Свидетельством подверстывания значения *lãbas* к ʽхороший’, ʽдобрый’ является неслучайная и сильная экспансия *gẽras*, нередко приводящая к вытеснению *lãbas* даже в формулах благопожелания, что так огорчило и поразило Бугу при его возвращении после войны в Литву (см. Rinktiniai raštai II: 156); характерно, что малочисленные (исключая формулы) примеры, когда лит. *lãbas* определяется как ʽ*geras*’ (LKŽ VII: 4), или производят впечатление вторичных (напр., обусловленных контекстом или аналогических по происхождению), или могут быть переинтерпретированы более строгим образом.

Учитывая, что литовская ситуация резко отличается от латышской и прусской, где Adj. с корнем *lab-* стал о с н о в н ы м выразителем смысла ʽдобрый’, ʽхороший’, напрашиваются два противоположных по характеру предположения об исходной общебалтийской ситуации: или положение в литовском более архаично и тогда исконно *lab-* характеризовалось относительно ограниченным употреблением и более специализированным значением, или прусско-латышская ситуация исконна и тогда положение *lab-* в литовском должно рассматриваться как результат вытеснения его из целого ряда свойственных ему первоначально локусов, сужения и специализации значения. С точки зрения «статической» этимологии выбор между указанными двумя возможностями не очень существен, но для этимологии, ориентирующейся на динамику развития и, следовательно, на порядок появления элементов в эволюционной цепи, такой выбор насущно необходим. Видимо, предпочтение должно быть отдано первому варианту (преимущественная архаичность литовской ситуации). В пользу этого выбора говорила бы бóльшая сложность и разнородность семантической структуры лит. *lãbas* (как и всего поля ʽдобрый’ — ʽхороший’) со следами несглаженности и неунифицированности; в латышском и прусском положение с Adj. *lab(a)s* несравненно проще и выглядит как результат быстрой и энергичной экспансии, приведшей к выравниванию и унификации, к универсализации значения ʽдобрый’, ʽхороший’ и, следовательно, к вытеснению (хотя и не окончательному) более ранних специализированных значений. Непрозрачность семантической мотивировки балт. *lab-* (как на уровне «актуальной», так и на уровне «ученой» этимологии) также проще объяснялись бы при предположении о разрыве со старыми источниками, приведшем к решительной перестройке семантической структуры слова, порвавшей с прежними мотивировками. Наконец, сами значения лит. *lãbas* и однокоренных слов отсылают, кажется, к иному пласту значений, нежели ʽдобрый’, ʽхороший’, хотя и объясняют отчасти то, как могли формироваться эти последние значения. Ср., напр. *lõbis* ʽбогатство’, ʽсокровище’,

ʻкладʼ, *lõbti* ʻбогатетьʼ; ʻ(у)даватьсяʼ, но и ʻх в а т а т ьʼ, ʻзахватыватьʼ, ʻграбитьʼ (См. LKŽ VII: 638: ʻplėštiʼ, ʻgrobtiʼ — *Vokiečiai vežė, l o b ė, žmones vargino*) и т. п. Похоже, что имение, имущество, богатство и в литовском (а, следовательно, и в других балтийских языках) могло пониматься как в з я т о е, с х в а ч е н н о е (ср. слав. **jьměnьje* : **jьměti*), даже вырванное. Такое понимание полностью подкреплялось бы существующей этимологией балт. *lab-*, которая, однако, эксплицитно так н и к о г д а не объяснялась. Речь идет о связи балт. *lab-* с и.-евр. **labh-* ʻхвататьʼ, ʻсхватыватьʼ, ʻполучатьʼ, отраженным в др.-инд. *lábhate* (*lámbhate*) ʻхвататьʼ (ср. также *rabh-* : *rambh-*), *lābha-* ʻнахождениеʼ, ʻполучениеʼ; ʻзахват(ывание)ʼ; ʻзахваченноеʼ; ʻвыигрышʼ и т. д. и в др.-греч. *λάφῡρον* (обычно в Pl.) ʻдобычаʼ, ʻнаграбленноеʼ (ср. *λάφῡρον ποιεῖν* ʻзахватывать добычуʼ); ʻразграблениеʼ (ср. *λαφυρ-ἀγωγέω* ʻграбитьʼ [med.]); к развитию значений в Adj., напоминающему отчасти балт. примеры, ср. *ἀμφι-λαφής* ʻраскидистыйʼ; ʻобширныйʼ, ʻбольшойʼ; ʻобильныйʼ, ʻбогатыйʼ, ʻщедрыйʼ (с общей положительной семантикой). Хотя после Фриска GEW 2: 77—78, возведшего *λαμβάνω* ʻбратьʼ, ʻхвататьʼ, ʻзахватыватьʼ, ʻпохищатьʼ к и.-евр. **slag*^{u}*-* (в частности, на основании некоторых диалектных форм), этот др.-греч. глагол избегают сопоставлять с балт. *lab-*, его значения, как и значения связанных с ним производных, а также отдельные употребления настолько органично и полно укладываются в ту же схему, которая является общей для продолжений и.-евр. **labh-*, что возникают серьезные основания подозревать хотя бы частичную и/или отраженную связь *λαμβάνω* (ср. *λαβή* ʻвзяткаʼ, ʻполучениеʼ, ʻсхватываниеʼ и др.) с этой группой слов. Не исключено, что речь могла бы идти о некоем формально более или менее подобном глаголе, вытесненном позже из языка (уже наличие *λάφῡρον* делает непраздным вопрос о существовании соответствующего глагола). Нечто подобное допускается и Фриском (ср. 2, 78, 91). Во всяком случае некоторые употребления *λαμβάνω* могут, хотя и с соответствующими оговорками, быть прообразом архаичной ситуации. Ср., напр., гомеровское *λαβὼν κύσε χεῖρα* которое может быть понято как «схватив (руку), он поцеловал руку» (scil. Одиссея), т. е. как описание д о с л о в е с н о г о действия благопожелания типа очень старого, но сохраняющегося и до сих пор обычая «схватывать» руку и пожимать ее при встрече-приветствии (ср. значение ʻвстречать/ся/ʼ у др.-инд. *labh-*) и расставании-прощании (ср. характерное частое употребление при *λαμβάνω* разных форм слова, обозначающего руку — *χειρὶ χεῖρα*, *χείρεσσι φιάλαν* и т. п.). Если говорить об индоевропейской эпохе, то можно сосуществование **labh-* ʻхвататьʼ и **labh-* как благопожелания (балт. факты) или предпосылок его (ʻдобрыйʼ) объяснить перекодированием обозначения ритуализованного движения («взятие», «захватывание» руки для рукопожатия или объятие), выражающего ситуацию приятия, готовности к коммуникации, сотрудниче-

ству, добрую волю и т. д., в словесную формулу (**labh-*), само произнесение которой уже есть благопожелание. Это предположение находит много аргументов в свою пользу в типологически сходных примерах языковой мотивировки приветствия (ср., в частности, целование [слав. **cěl-* ≤ **koil-* при прусск. *kail-* как благопожелание] как действие и как словесное благопожелание [«целую вас!»], не обязательно подкрепляемое действием), известных достаточно хорошо как этнографам и исследователям примитивных человеческих коллективов, так и языковедам. Существуют, однако, и более конкретные типологические параллели, позволяющие объяснить связь между глаголом ʻхвататьʼ (ʻбратьʼ, ʻвзятьʼ) и прилагательным с тем положительным значением, которое удобно и уместно в благопожеланиях. Ср. слав. **xotěti* : **xъtěti*, связанное с **xvŏ̄t-*, откуда **xvatati* при слав. Adj. **xotьnъ(jь)*, отраженном (помимо ряда других случаев) в лексемах с положительным значением, ср. ст.-чеш. *chutný* ʻприятныйʼ, ʻмилостивыйʼ, чеш. *chutný* ʻвкусныйʼ, ʻкрасивыйʼ, слвц. диал. *xutní* ʻмилыйʼ, ʻхорошенькийʼ (ср. также ст.-польск. *chętny* ʻприятныйʼ, польск. *chętny* ʻохотныйʼ, ʻдоброжелательныйʼ [← ʻжелать доброʼ, т. е. совершать благопожелание]) и т. п.; с.-хорв. *hȍtan*; русск. *хóтный* и т. п. Другой пример — слав. **jьmati* ʻхватать*ʼ* : **jьměti* при Adj. **jьmьnъjь*, ср. польск. диал. *jemny*, *jamny* ʻхорошийʼ, ʻприятныйʼ и т. п., чеш. *jemný* ʻприятныйʼ и т. п. (при диал. *jemnej* ʻхваткийʼ), слвц. *jemný*; макед. *емен* ʻкроткийʼ, ʻтихийʼ, ц.-сл. *jemьnъ* и т. п. (см. ЭССЯ 8: 86, 230). Значение этих Adj. весьма приближены к значениям балт. *lab-*, но в отличие от последнего они еще не полностью порвали связь со значением исходного глагола (ʻхвататьʼ, ʻбратьʼ).

Вместе с тем оказывается, что и для балт. *lab-* могут быть, видимо, реконструированы следы былой связи с соответствующим глаголом (ср. выше о лит. *lõbti*). Так, даже в сильно унифицированном лтш. *labs* обнаруживаются не вполне «переработанные» остаточные значения типа ʻбогатыйʼ (т. е. обладающий имуществом : иметь, брать, хватать), ʻподходящийʼ (ср. др.-инд. *labhya-* ʻsuitableʼ, ʻproperʼ, ʻfitʼ); ʻпригодныйʼ, ʻполезныйʼ (в конечном счете как «схваченное», «освоенное», «приспособленное», «подобранное»), ʻприятныйʼ (: слав. **pri-jęti*) и т. п. За некоторыми примерами, имеющими вполне «естественное» толкование, можно угадывать более арихачную семантическую мотивировку. Не исключено, что лтш. *labā roka* ʻправая рукаʼ (собств., ʻхорошаяʼ или ʻлучшаяʼ [ср. ср.-в.-нем. *diu bezzer hant*, о правой руке], в противопоставлении к *kreisā roka*, о левой руке) для известного отдаленного периода могло бы трактоваться как «хватающая (берущая) рука». Ср., с одной стороны, фразеологию типа лтш. *pa labo roku*, *pa labai rokai*, *pa labi roki* и т. п., а с другой, др.-греч. *λαμβάνω* (*λαβεῖν*) & *χεῖρ* (ср. *διὰ χειρῶν* или *εἴς χεῖρα λαβεῖν τι* ʻсхватить (взять) что-либо в рукиʼ. Soph., Eurip. и т. п., помимо при-

веденных выше примеров (своего рода компрессией указанного сочетания глагола с названием руки является др.-греч. *λαβή* в значении ʿручкаʼ, ʿрукояткаʼ, при ʿсхватываниеʼ, ʿвзятиеʼ).

На этом фоне бросается в глаза отсутствие славянских параллелей в этимологической литературе о продолжениях и.-евр. **labh-*. Причина этой лакуны в неразработанности семантической и словообразовательной структуры слов этого корня, что отчасти объясняется экспрессивным характером большей части слов этой группы и связанной с этим открытостью их в отношении к разного рода влияниям, контаминациям, возможностям окказиональных образований и т. п. Тем не менее, в пределах континуума слов, характеризующегося значительной аморфностью, можно выделить несколько относительно более четко организованных узлов, которые заслуживают внимания в связи с поисками славянских продолжений и.-евр. **labh-*. В качестве промежуточного образования можно назвать слова, квалифицируемые как балтизмы (см. *Ю. А. Лаучюте.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982: 55): блр. *лабýніць* ʿприближатьсяʼ, ʿприглашатьʼ, ʿвнушатьʼ, ʿуговариватьʼ, ʿугождатьʼ, ʿльститьʼ (ср. сев.-зап.-блр. *лабýніць* ʿпрывабліваць', ʿмілаваць'); *подлабýніцца* ʿподластитьсяʼ, ʿподлизатьсяʼ; русск. *лабýниться* ʿприставатьʼ, ʿобращаться с назойливыми разговорами, просьбамиʼ и т. п. (ср. *лабýнька* ʿмилыйʼ, ʿлюбезникʼ, может быть, и *лабýнька* ʿгруз, привязываемый к сетямʼ). Эти слова сопоставляют с лтш. *labinât* ʿзадабриватьʼ, ʿласкатьʼ, лит. *lãbinti* ʿприветствоватьʼ, ʿкланятьсяʼ, ʿугождатьʼ. Разумеется, отрицать балтийское влияние в этом случае не приходится (особенно в зоне активного взаимодействия балтийского и славянского языкового элемента), но сводить к нему все эти факты довольно трудно как из-за отсутствия надежного балтийского источника этих форм, так и из-за значительно отличающегося круга значений в вост.-слав. примерах. Стóит, видимо, обратить внимание на то, что в указанных вост.-слав. словах (помимо таких значений, как ʿугождатьʼ, ʿльститьʼ, ʿбыть ласковымʼ и т. п.) отчетливо проявляются мотивы назойливости, навязчивости, так сказать, цепкости, хваткости, прилипчивости. В известной степени исходные мотивы могли бы объяснить и мотивировку русск. диал. *лабýнья* ʿзыбучее болотоʼ, ʿберег зарастающего озераʼ (СРНГ 16, 218) — засасывающая субстанция, не позволяющая освободиться от нее, и глубинный смысл глаголов типа *лабýниться* — привязываться, цепляться, прилипать, льнуть. В этой перспективе едва ли случаен параллелизм между образованиями с элементом *-n-* (*-un-*) от корня *lab-* и образованиями с элементом *-z-* (*-uz-*, *-az-*) от того же корня, охватывающими и более широкую семантическую сферу. Эти последние могли бы быть сопоставлены с балтийским словообразовательным типом, ср. лит. *grigùžas*, *raĩgužas*, *vaikùžas* и т. п., ср. также *-až-*, *-ėž-*, *-ež-*, *-iž-* (*P. Skardžius.* LKŽD. Vilnius, 1943: 301—392 и др.),

и — конкретнее — с гипотетической формой типа балт. **lab-už-* *(*lab-až-*). Здесь достаточно указать, ограничившись лишь частью примеров, три группы продолжателей **lab-*(**lob-*)-*už-* и под. с значением цепкости, хваткости, прилипчивости: 1) названия растений или их частей, отличающихся прицепчивостью вследствие наличия колючек, спутанно-переплетенных стеблей, шероховато-шерстистой поверхности и т. п. (ср. польск. *łabuzie*, *łobuzie*, *łobozie*; русск. *лабýзье*, *лабуза*, *лабазá*, *лабазúна*, *лабáзка*, *лабáзник*, *лабзá*, *лабзя́*, *лóбаз*, *лóбоз*, *лобóза*, *лобóзник*, *лобызúна*; блр. *лабазá*, *лабузá*; укр. *лабýз*, *лабáз*, *лабузúнн'я* и т. п., см. Фасмер II: 442—444; Sławski IV, z. 5 /20/, 402; V, z. 2 /22/, 126, 129 и др.); 2) названия зыби, трясины, топи (ср. русск. *лáбоз*, *лáбзá*, *лабзя́*, *лабзýн*, ср. *лабзóвый* и т. п.); 3) названия человека соответствующих свойств — льстец, любезник, подлипала, пролаза, хапуга, хват, задира, обманщик, вор (ср. русск. *лáбзá*, *лабзýн*, *-ýнья*, *-ýтка*, *лабзы́рь*, *-я*, *лабáзник*, *лабазливый*, *лóбуз*, но и с несколько иной специализацией польск. *łobuz* и т. п., см. Sławski V, z. 2 /22/, 127—128, с указанием на лит. *lõbužis* и важными типологическими параллелями), и соотносимых с этими свойствами действий (ср. русск. *лáбазить*, *лáбазничать*, *лáбзить/ся/*, *лабзýниться*, *лабзéниться*, *лабзы́рничать* и др.). Встает вопрос о правдоподобном отнесении сюда же и слав. **lobъzati* : **lobyzati*, учитывая, в частности, целование в функции приветствия (ср. нем. *Kuß*, *küssen* при др.-исл. *kveðja* ʽприветствовать', др.-в.-нем. *quëdan* ʽговорить', гот. *qiþan*), вероятное предшествование целованию в этой функции некоего другого движения типа обнимания и, наконец, наличие в **lobъzati* следов этого последнего значения (ср. между прочим, *лабзýниться* ʽцеловаться', *лабýниться* ʽлюбезничать, наклоняясь к кому-либо головой' и т. п. и, наконец, *лобызáть* ʽсоветовать, уговаривать'). Во всяком случае слав. **lob-ъz-ati* как обозначение благопожелания (в чем бы оно ни выражалось) объясняло бы и архаичность и известную торжественность этого слова в современных славянских языках, и его связь с целым кругом слов с вырожденными значениями и формой. Наконец, даже в сугубо периферийных и, казалось бы, вторичных по происхождению примерах иногда просвечивают связи славянских слов с индоевропейскими источниками. Так, глаголы с значением ʽболтать', ʽпустословить' (но и ʽсплетничать', ʽшуметь' и т. п.) типа русск. *лабудúть* (ср. *лабудúться* ʽзадираться', *лабудá* ʽзадира'), *лабайдать*, *лобáйдить*, *лóбандать* — при *лабузá* ʽчушь', ʽчепуха', *лáбазы* ʽсплетни', ʽвранье', *лáбаз* ʽсплетник', ʽпустомеля', словен. *labǫ̂tati*, *labǫ̂zati*, отчасти польск. *labiedzić* и др. находят отклик в др.-греч. *λαβρεύομαι* ʽболтать зря' (ср. λ. *μύθοις* ʽпустословить' у Гомера), *λαβρ-αγόρης* ʽназойливый болтун' (Гомер), *λαβροστομέω* (Эсхил) и т. п., от Adj. *λάβρος* (из и.-евр. **labh-ro-*). Не исключено, что глаголы с корнем **lab-* в значении ʽмного есть или пить' типа с.-х. *làbati*, чеш. диал. *lábati*, польск. *labować*, диал. *labać* (см. Sławski IV, z. 1 /16/, 15), ср.

также русск. диал. *лаба́ть*, *лоба́ть*, не исчерпываются связью с иноязычными источниками (ср. нем. *labben* и т. п.), перекликаясь и с архаичными образцами типа др.-греч. *λαβϱο-ποτέω* ʽжадно пить’, *λαβϱο-φαγέω* ʽжадно есть’ при *λάβϱος* в таких значениях, как ʽжадный’, ʽпрожорливый’, ʽнеумеренный’. И в славянских и в древнегреческих примерах этого рода отчетливо просвечивает более раннее «глагольное» значение — ʽхватать’ (ср. *нахвата́ться* ʽнапиться’, ʽнажраться’). Что же касается связей с балтийскими фактами, то обращает на себя внимание очевидный семантический параллелизм славянских образований (прежде всего глагольных) на **lob-ъz-/*lab-ъz-* и балтийских на *lab-* (к указанному типу *ла́бзи́ть*, *лабзу́нить/ся/* и под., ср. лит. *lãbinti* и особенно лтш. *labinât* ʽзадабривать’, ʽласкать’, *labît* ʽмирить’, ʽгладить’, ʽласкать’, *labêt* ʽприманивать’, ʽпрельщать’, *labt* ʽмириться’, *labuotiês klât* ʽприласкаться’, ʽподольститься’, *lãbuôtiês* ʽприласкаться’; ʽкрасться’, ʽползти’ и т. п. Вероятно наличие таких параллелей и вне глагола (ср., напр., русск. диал. *ла́бызней* ʽприятнее’ [?] СРНГ 16. 1980: 218: *А ты все-таки возьми да спроси: — Пап, ты не видел, ты не знаешь? А ему и ла́бызней*, где Compar. имеет, видимо, значение ʽтем более, особенно, лучше, п р и я т н е е’ [: **jęti*] и т. п., что весьма напоминает лит. Adv. Compar. *labi-áu/s/*, ср.: *Jis man patinka: l a b i á u kad toks linksmas* или *Prasimanė nei šį, nei tą, l a b i a u s šįmet*. LKŽ VII, 6). Как бы то ни было, многочисленные неясности не могут зачеркнуть наличие в слав. примеров с корнем **lob-(ъz)-/*lab-(ъz)-* и под. и в значении благопожелания (как в балт.), и в значении ʽхватать’ (как в др.-инд. и в др.-греч.). Но первое из этих значений (и дальнейшие филиации его) как раз и образуют ту основу, которая выделяет балтийские и славянские факты среди других индоевропейских.

1987

ЕЩЕ РАЗ О НАЗВАНИИ *ВОЛГА*

К этому названию, с помощью которого в русском языке обозначается самая большая река Восточно-Европейской равнины и которое усвоено другими языками (исключение составляют в основном языки, распространенные в бассейне Волги — татарский, чувашский, марийский, мордовский и некоторые другие — и сохраняющие «свои» наименования Волги), не раз обращались и специалисты-лингвисты, и историки, и этнографы, для которых гидронимия, разумеется, не является «их» специальностью, хотя и представляет несомненный интерес, и просто дилетанты [1]. Общий итог исследованиям, относящимся к происхождению названия *Волга*, пока подведен быть не может. Речь должна идти в лучшем случае о двух-трех наиболее типичных и распространенных объяснениях, каждое из которых едва ли может претендовать на окончательность. Фасмер, авторитет как в области этимологии, так и гидронимии (в частности, восточнославянского ареала), исходя из чеш. *Vlha* в бассейне Лабы или польск. *Wilga* в бассейне Вислы [2], считает возможным и русск. *Волга* выводить из праслав. **Vьlga* (ср. русск. *вóлглый*, польск. *wilgoć* ʻвлажностьʼ; другая ступень чередования в русск. *волóга* [3], ст.-слав. **влага** и т. п.), продолжая тем самым линию ряда исследователей, объясняющих название Волги из собственно славянских истоков. В основе *Поволжье* из 1-й Новгородской летописи, по Фасмеру, лежит **Повьлжье* или **Повължье* [4]; ср. также *от Клѧзмы к Воложьскимъ воротомъ* (Лавр. летоп. 518).

Другое направление поисков связано с обращением к предполагаемым финно-угорским источникам типа финск. *valkea* ʻбелыйʼ, эст. *valge* и т. п. [5], на которое указывает ряд ученых — и раньше [6] и вплоть до настоящего времени [7], несмотря на замечание Фасмера о фонетической невозможности объяснения названия Волги из приведенных финноязычных форм, впрочем, кажется, не имеющее абсолютного значения.

Третье направление в поиске разгадки имени Волги связано с Микколой. Его исходный пункт — фонетическая близость реконструируемого названия этой реки др.-марийск. _*Jylγ_, _*Julγ_ с той формой, которая рассматривается как правдоподобный источник названия _Вóлга_ (предполагается _*jь-_ > _*vъ-_)[8]. Можно добавить и географический аргумент: древнерусское население впервые познакомилось с Волгой в ее в е р х н е м течении, к которому только и могло относиться первоначально название _Вóлга_ (_*Vъlga_ < _*Jьlga_?); следующий же за ним участок течения реки обозначается как _Jəl_, _Jul_ (из _*Jylγ_, _*Julγ_)[9], т. е. формой, весьма близкой к русскому названию реки и внушающей идею тождества этих обозначений. Если учесть, что значительную часть этого верхнего участка течения Волги ко времени прихода сюда русских занимала финноязычная меря, то нельзя исключать, что и она могла использовать для обозначения реки сходный элемент типа _*Jylγ_, _*Julγ_. Суть предложения Микколы, собственно, и состоит в том, что _Вóлга_ является преобразованием этого элемента, взятого в его принадлежности к марийскому языку на его более ранней стадии[10]. Указывается, однако, что сам этот элемент объясняется из тюркских языков, что, впрочем, в данном случае едва ли может считаться серьезным аргументом против точки зрения Микколы: более того, татар. _jylγa_ как обозначение реки могло бы дать повод для гипотезы о распространении этого элемента в гидронимическом и/или апеллятивном употреблении еще далее вниз по течению Волги вплоть до Казани и Симбирска. Как бы то ни было, предложение Микколы представляется весьма перспективным в ареально-языковом плане, далеко не исчерпанным в возможностях дальнейшего развития и поэтому нуждающимся в дальнейшей проверке и экспликации применительно к новому пониманию этнолингвистической ситуации с середины I тысячелетия нашей эры до появления здесь русского элемента. И уж во всяком случае остаются неизвестными попытки опровержения гипотезы Микколы о происхождении названия _Вóлга_[11]. Все это позволяет расценивать ее по меньшей мере как важный резерв в решении всей проблемы.

Но есть еще одно весьма важное объяснение названия _Вóлга_, которое было предложено без малого шестьдесят лет тому назад и судьба которого не может не вызывать удивления. Речь идет о б а л т и й с к о й идее этого названия, выдвинутой Н. С. Трубецким еще в 1934 г. Соответствующая статья никогда не была напечатана, хотя автор работал над ней. Строго говоря, неизвестно, была ли она написана окончательно и если была, то какой оказалась ее судьба. Во всяком случае, насколько известно, текст этой статьи считается утраченным, зато идея ее была хорошо изложена в публикации писем Н. С. Трубецкого Р. О. Якобсону сорок лет спустя[12]. «Для статьи об этимологии имени Волга, — пишет Трубецкой 2 ноября 1934 года, — мне очень нужен был бы Егоров (чуваш), которого Вы мне как-то раз уже ссужали. Очень

был бы Вам благодарен, если бы Вы могли мне его прислать. Кроме того, для той же цели мне нужно было бы просмотреть одну статью Поппе, на которую я читал только ссылку <…>»[13]. В комментарии к этому месту сообщается, что Трубецкой считал название *Вóлга* балтийским (ср. лит. *ìlgas* ʽдолгийʼ), начальное *ĭl* в восточнославянском должно было измениться в *ŭl* с протетическим *w*. Здесь же разъяснено, что статья предназначалась для 14-го тома (1937) фасмеровского журнала, где, однако, оказалась напечатанной другая заметка — о балтийском происхождении названия *Упа*. Этимология *Вóлга*, предложенная Трубецким, вызвала неодобрение Фасмера и поэтому не была напечатана[14].

Автору этих строк довелось услышать об этой этимологии названия Волги непосредственно от Р. О. Якобсона в 1958 году, что совпало с началом занятий автора балтийской гидронимией России. Отношение к этимологии, предложенной Трубецким, с самого начала определялось двумя впечатлениями — «легкостью», естественностью, фонетической безукоризненностью этой гипотезы, с одной стороны, и, с другой, ее неожиданностью при обращении к реальным условиям, в которых такое называние могло произойти. Эта «неожиданность» была связана с балтийскостью названия прежде всего, но также и с проблемой выбора данной семантической мотивировки этого гидронима и с некоторыми общими представлениями, относящимися к типологии наименований рек такого масштаба, как Волга, или хотя бы сопоставимых с нею. Каким бы странным это ни показалось, но «долгими» (во всяком случае в балто-славянском ареале) не называют не только реки сколько-нибудь значительной абсолютной протяженности, но и — обычно — относительно длинные реки в противопоставлении с соотнесенными с ними короткими реками, обозначаемыми по признаку «короткости». Разумеется, последнее заключение само по себе относительно, и здесь достаточно констатировать, что пары типа *Долгая* (*Длинная*) & A : *Короткая* & A в пределах единого гидронимического фрагмента принадлежат к несколько иной категории случаев, нежели пары *Большая* & A : *Малая* & A или *Белая* & A : *Черная* & A, хотя, конечно, при достаточном обилии материала в пределах относительно небольших и замкнутых ареальных фрагментов всегда можно подобрать некие более или менее сходные пары противопоставлений[15].

Что же касается неожиданности балтийской трактовки имени *Вóлга*, то она целиком объяснялась господствующими до начала 60-х годов представлениями о границах ареала балтийской гидронимии в России, основанными прежде всего на работах Буги и самого Фасмера. Согласно им, северо-восточный предел распространения балтийской гидронимии довольно значительно не доходил до истоков Волги, если не считать одного исключения, правильно объясненного самим Фасмером как балтизм, — *Жукопа*, правый

приток Волги в ее верхнем течении (вообще же в пределах Тверской области балтийские гидронимы, судя по Фасмеру, были весьма спорадичными и сугубо периферийными).

В настоящее время эффект неожиданности прекратил свое существование, и сейчас едва ли кто осмелится оспорить присутствие балтийского этноязыкового элемента в верховьях Волги и на смежных территориях по крайней мере с середины II тысячелетия до нашей эры. Восточнославянские племена, прежде всего, видимо, кривичи, а потом и словене появились здесь на две тысячи лет позже, вряд ли ранее середины I тысячелетия нашей эры. Если в принципе можно строить разные гипотезы о хронологии и характере балто-финноязычных связей в этом ареале, то хронологическое соотношение балтийского и славянского элемента слишком рельефно, чтобы сомневаться, что балты появились здесь намного ранее славян, оставили по себе довольно значительное количество следов в гидронимии, и появившиеся здесь славянские племена нашли уже соответствующую номенклатуру для всех сколько-нибудь заметных рек, которую оставалось только усвоить. Почти несомненно это усвоение происходило в условиях совместного существования в этом ареале славян и балтов, где «обучающей» стороной должны считаться последние, хотя в ряде случаев и особенно в более поздние периоды, когда балтийский элемент постепенно исчезал, роль передатчика гидронимических балтизмов могли сыграть финноязычные племена этих мест, в свою очередь усвоившие от балтов часть их гидронимической номенклатуры. При неясности отдельных деталей главное ясно: ни одна большая река этой зоны и смежных с нею ареалов не объясняется из славянского материала; тем более этот принцип должен быть подтвержден и в случае такой реки, как Волга или Днепр и Западная Двина, истоки которых находятся поблизости от истока Волги.

На это можно, хотя бы частично, возразить, что и *Днепр* не является балтийским названием. Подобное возражение можно довольно легко отвести, подчеркнув, что в этих случаях решающую роль играет определение той части течения реки, к которой привязывается данное первоназвание. *Днепр*, как и другие старые названия этой реки, непосредственно связан с нижним течением Днепра и существовавшей там или по соседству этноязыковой ситуацией. Балты, очень густо сидевшие по верхнему, а отчасти и среднему Днепру, разумеется, не могли не иметь своего, балтийского названия реки, которое, к сожалению, остается неизвестным, хотя задачи гипотетической и «вероятностной» реконструкции этого названия все-таки, видимо, не относятся к числу совершенно безнадежных задач. Если бы восточнославянские племена начали свое знакомство с Днепром на территории Смоленской, Могилевской или Гомельской областей во второй половине I тысячелетия нашей эры, они, очевидно, усвоили бы балтийское название реки (которое,

впрочем, периферийно они могли знать). Но знакомство началось с той части, где доминировал Киев, открытый влияниям более ранних и мощных цивилизаций, и поэтому было усвоено «чужое», имевшее уже за собой длительную традицию имя, воспринятое как *Дънѣпръ*[16]. Название Западной Двины не русского происхождения, и более или менее ясно, откуда оно было усвоено, но эта река имеет и свое независимое балтийское название, отсылающее к идее величины-множества, ср. лтш. *Daugava*, лит. *Dauguvà* (ср. лит. *daug* ʽмногоʼ)[17] и выглядящая почти как калька *Великая* в непосредственном соседстве с бассейном Западной Двины. Наконец, если верить Трубецкому, и *Вóлга* — название балтийского происхождения, реконструируемое на его балтийской стадии как **Ilga*, букв. — ʽдолгаяʼ, ʽдлиннаяʼ (некоторое уточнение относительно формы см. ниже). Таким образом, все три великие реки Восточной Европы — Волга, Днепр и Западная Двина, — берущие начало на Валдайской возвышенности, в непосредственном соседстве друг с другом, не только имеют свои истоки в старом, хотя и периферийном, балтийском ареале[18], но и в двух случаях из трех сохраняют свои балтийские названия, а в третьем название не сохранено, но практически несомненно существовало, тогда как все три названия этих рек в русском языке заимствованы, хотя название Волги основательно перестроено, отчасти переосмыслено и глубоко пережито языком.

Чтобы название *Вóлга* не выглядело балтийским раритетом, уместно вкратце, с минимумом примеров, обозначить балтийский гидронимический контекст верховьев Волги (в пределах северо-восточного участка границы распространения соответствующей гидронимии), приводя лишь часть примеров:

Персянка, ручей, являющийся первым притоком Волги (у дер. Вороновой) — ср. лтш. *Pḕrse* (река), *Pḕrsēja* (луг), *Pērsājs* (рыбалка на Даугаве), лит. *Peȓsas* (озеро), прусск. *Perses* (лес), *Persink* (поселение), *Persante*, к зап. от Вислы; *Пересна*, *Пересонка*, *Перстна* (< **Персна*) в басс. Днепра; *Пресня* в басс. Москвы и т. п.

Меслинка, л. п. в самом верховье Волги — лтш. *Mêslis* (луг), *Mẹ̄sli*, *Mẹ̄slupļava*; *Mẹsli* (: *mẹsls*, *mệsls*, *mệslaîns* ʽгрязныйʼ и т. п.) и др.

Руна, п. п. Волги, в самых ее верховьях — нельзя исключать связь с названием соседних гор — *Ревеницкие горы* (ср. также топонимы *Руница*, *Рунский* вблизи границы с Новгородской обл.); несмотря на предлагавшиеся объяснения из финских и славянских источников, существуют и балтийские аргументы — прусск. *Rune*, *Runa*, *Runow*; лтш. *Ruņas upe*, *Ruñas* pl.; лит. *Runeĩkiai*, *Rùnikiai* и др.; ср. к зап. от Вислы *Rune*, *Runowe* и др.; окск. *Руново* и др.

Кудь, п. п. Волги, в самом ее верховье — ср. прусск. *Kudyn*, *Kodyen* и др.; лтш. *Kudinava*; лит. *Kudinaĩ*, *Кудепь*, приток Великой (< **Kud-up-*) и др.

Орленка, л. п. в самом верховье Волги — ср. прусск. *Arle*; жем. *Орля*; лтш. *Arlaņi*, *Arlaks*; днепр. *Арлея*, *Орлея*, *М. Орленка*.

Щеберeха, в самом верховье Волги — ср. балт. *skebr-* : *skabr-* (лит. *skebrùs* ʽпроворный', ʽживой' и т. п., *skabrùs*); жем. *Скабары*; прусск. *Scobors*, *Scobris*, *Schobirs*, *Schobrys*, *Schobern*, *Skobern* и т. п.; ср. *Щеперня*, приток Дриссы, басс. Западной Двины.

Большая и *Малая Исня*, в самом верховье Волги — ср. лтш. *Iesn-upe* (: *ìesna* ʽнасморк'); лит. *Iešñalis* — река, озеро (ср. *Jiesià*); *Исньшка*, п. п. Вори, басс. Клязьмы; *Иснушка*, басс. Дубны и др.

Жукопа, п. п. Волги, в ее верховьях — ср. балт. **Žuk-ap-* ʽрыбная река' (ср. Фасмер); прусск. *Sukyn*, *Sukeyn*, *Suken* (: *suckis* ʽрыба') и др.

Бутень, л. п. Волги, в ее верховьях — ср. прусск. *Butyn* и др.; *Buten*, *Butine*, к зап. от Вислы; жем. *Бутупис*; лтш. *Butani*, *Butenieki* и др.; днепр. *Бутень*; окск. *Бутенка*, *Бутынь*, *Бутынка* и др.

Воржинка, л. п. Волги, в ее верховьях — ср. лит. *Varžė*, *Varžinẽlis* и др.; лтш. *Varžu-ęzęrs*, *Var̃ž-upe* и др.

Митенка, л. п. Волги, в ее верховьях — ср. лтш. *Mitenes pļava*, *Mitins*; лит. *Mìt-upis*, *Mituvà*, *Mitė̃niškiai* и т. п.

Меленка, п. п. Волги, в ее верховьях — возможно, к балт. **mel-* : **meln-* ʽчерный' и т. п.; ср. прусск. *Melnikin*; лит. *Mėlìnis*, *Mėlỹnė*, *Mėlỹnis* (: *Mė̃l-upis*); лтш. *Męlnā-upīte*, *Mȩ̀ln-upe* и др. или *Melines*, луг. и т. п.; ср. *Меленка* в басс. Днепра и Оки.

Спировка, л. п. Волги, в ее верховьях — ср. прусск. *Spirawen*, *Spyrenen*; лит. *Spyriaĩ*; *Спирка* в басс. Березины.

Ворча, п. п. Волги, в ее верховьях — ср. *Ворченка* в басс. Оки, *Верчанка* в басс. Днепра; м. б., к прусск. *Worike*, *Worken*, *Warkitten*, *Werczio*; лит. *Ver̃knė* (: *ver̃kti*), *Ver̃kiai* и др.

Вазуза, п. п. Волги, в ее верховьях — к балт. **Važ-* (**Vaz-*), суфф. *-už-* (*-uz-*), ср. лит. *Važ-upỹs*, *Vóž-upis* (< **Vãž-upis*), *Vãžis* (: лит. *važiúoti*, лтш. *vazât*); *Вазыно* — озеро в басс. Оки и др.

Дрогоча, л. п. Волги — видимо, к балт. **Drag-* или **Darg-* с суфф. *-at-* или *-ut-*; ср. прусск. *Dargen*, *Dargels*, *Dargow*, *Dargowayn*; лит. *Dargė*, *Dargùpė* и т. п., особенно название дер. *Dragõčiai*, ср. *Dragáitis*, *Dragùtės kalnas*; лтш. *Dardzęni* или *Dragi*, *Dradži* и др.; днепр. *Драготунь* (: жем. *Драгутшики*), *Дражня* и др. или *Дорогань*, *Дороговля*, *Дороговша*, *Дорогонка* и др.

Держа, п. п. Волги — возможно, к прусск. *Dirsowe*; лит. *Dir̃žiai*, *Diržiaĩ* и др.; ср. днепр. *Дережна*, *Деражня* и др. (: лит. *Derẽžnyčia*), лит. *Dérgionių ẽžeras*, *Dérgionys*, деревня; лтш. *Derdžanuęzęrs* и др.

Орша, л. п. Волги — ср. блр. *Орша*, днепр. *Орша*, *Оршица*; учитывая старые формы *Ръша*, *Ршъ*, напрашивается сопоставление с прусск. *Russa*, *Russe*, *Russin*; лит. *Rùsnė* (: *rusnóti*, *rusẽti* ʽмедленно течь') и др.; особо — окск. *Орса*, *Орс*, но и *Арос*, *Ароса* и даже, м. б., *Арсенка* и т. п.

Кревка, л. п. Волги — ср. лит. *Krẽvė*, *Kriovẽlis* (< **Krevelis*); лтш. *Kreve*, *Krevi* (: *kreve*, *krevelis* ʽтекущая кровь') и др.

Большая и *Малая Ула*, л. п. Волги — ср. *Улла* в басс. Западной Двины; днепр. *Улица*, висл. *Ulica*, м. б., *Ола* в басс. Березины.

Некоторые гидронимы в верховьях Волги допускают двоякое толкование — как балтийское, так и славянское. К ним относится озеро *Стерж*, через которое протекает Волга. Форма *Стерж* может трактоваться в ряду русск. диал. *стерж*, *стержь*, *стержа*, *стержень*, но и *стрежень*, отсылающих к идее середины, далее глубокого места, открытой воды, быстрого течения, но и в связи с балтийскими фактами типа лит. *Strigúotinė*, *Strygà*, *Strigẽlis*; лтш. *Strig-upīte* и т. п. В этом же микроареале известен и ряд других подобных примеров, которые — в сочетании с некоторыми иными аргументами — склоняют к предположению, что в первый период после прихода сюда раннеславянского населения на этой территории скорее всего существовал своего рода «балто-славянский» культурно-языковой симбиоз, приобретающий особую окраску в свете проблемы (здесь, правда, не рассматриваемой) о балтийском происхождении кривичей или во всяком случае об их сильной «балтизации» на их пути с запада на северо-восток [19]. Другая важная характеристика этого микроареала состоит в том, что он не является изолированным, но органически вписывается в несравненно более широкий контекст балтийской гидронимической зоны: по мере движения от верховьев Волги на юго-восток, юг, юго-запад и запад количество гидронимических балтизмов постепенно возрастает [20]. И, наконец, третья существенная черта, характеризующая этот верхневолжский (в узком смысле слова) ареал, заключается в решительном преобладании балтийской и славянской гидронимии над финноязычной, которая, разумеется, тут тоже присутствует, но в меньшем количестве, чем на смежных территориях к востоку, северо-востоку, северу и северо-западу.

В этих условиях предположение Н. С. Трубецкого о балтийском происхождении названия Волги не должно вызывать внутреннего сопротивления и должно, напротив, считаться относящимся к кругу естественных умозаключений.

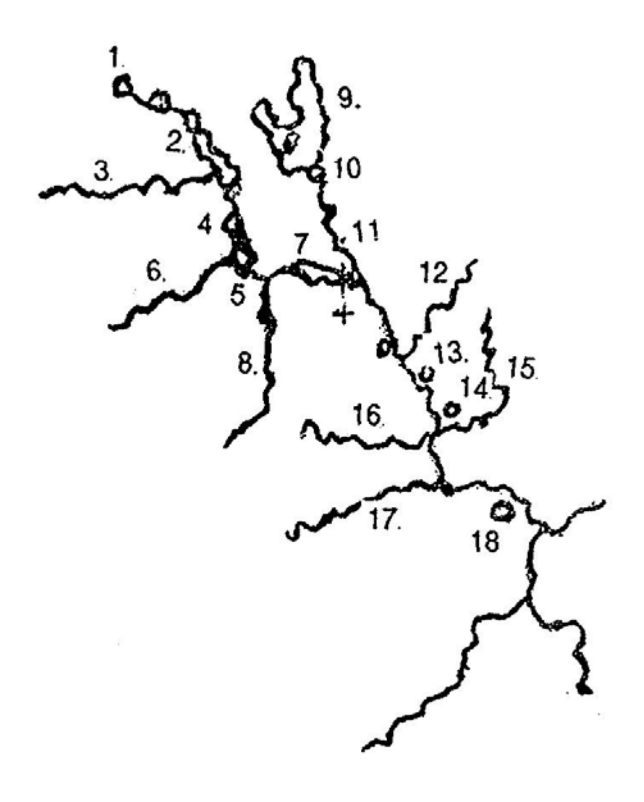
Однако эта «естественность» не избавляет исследователя от необходимости выяснения (хотя бы в виде гипотетических вариантов) того, что же именно обозначалось первоначально корнем *Волг-*. Указание на верховья Волги в целом малоинформативно, поскольку, если это название балтийское,

то балты только и могли применить его к волжским верховьям, поскольку другие участки течения реки оставались им незнакомыми. Из-за того, что текст статьи Трубецкого неизвестен, остается неясным, каково было его мнение на этот счет, и нельзя исключать, что сказанное далее не совпадает в каких-то деталях с тем, что уже было высказано Трубецким.

В середине прошлого века один большой знаток Волги писал о ней: «Волга описана, переописана и все-таки не дописана» [21]. С тех пор о Волге было написано еще больше, и притом именно то, что должно быть признано главным. И тем не менее эта «недописанность» Волги и сейчас самым серьезным образом затрудняет решение проблемы первоначальной объектной отнесенности названия *Волга*. Прежде всего остается по сути дела целый ряд точек зрения, и представленный в них разброс конкретных пунктов достаточно велик [22], чтобы считать, что он не влияет на выяснение поставленной здесь задачи.

Если выделить главные точки зрения по этому поводу, то придется прежде всего остановиться на двух из них. Одна апеллирует к научным основаниям, другая — к народной культурной традиции. Согласно первой из них [23], началом Волги нужно считать ее «правый приток» (по стандартному определению) Руну (см. схему), которая в наибольшей степени соответствует формулируемым наукой условиям (по сути дела, аксиоматическим) определения истока реки. Согласно второй точке зрения, исток Волги, отмеченный часовенкой на болоте, находится около дер. Волговерховье, или Волгино Верховье (см. схему), и дает начало Волговерховскому ручью, первое расширение которого образует озерцо не более 50—60 сажен ширины под названием *Малый Верхит*, а второе, несколько верст спустя, озеро *Большой Верхит*. Как *Волговерховье*, *Волговерховский ручей*, так и оба *Верхита* подчеркивают идею верховья, верха реки, и с этой традицией нельзя не считаться, хотя сама она привязана к определенному времени, во-первых, и не гарантирует исконность топо- и гидронимической номенклатуры, во-вторых. Традиция по понятным причинам не может учитывать те очень существенные и в этом ареале довольно быстро происходящие изменения ландшафта и прежде всего структуры водных объектов. Уместно напомнить о высказывавшихся ранее двух важных соображениях.

Первое относится к историческому прошлому этого фрагмента водной системы, так или иначе оставившему свои следы и в современном состоянии. Оказывается, что древность Малого Верхита значительно превосходит древность Верхневолжского ручья. Последний возник позже, когда «масса воды, сплошь покрывавшая Осташковский уезд, сбыла настолько, что обнаружившаяся разность горизонтов обусловила течение в направлении к теперешнему Верхиту» [24]. Иначе говоря, с очевидностью предполагается такая стадия в



Верховья Волги

1. Дер. Волговерховье	7. Оз. Волго	13. Рог
2. Оз. Стерж	8. Жукопа	14. Сычково
3. Руна	9. Оз. Селигер	15. Итомля
4. Оз. Вселуг	10. Осташков	16. М. Тудь
5. Оз. Пено	11. Селижаровка	17. Сишка
6. Кудь	12. Коша	18. Ржев

развитии этого фрагмента водной системы, когда Верхит был сам по себе, а Волговерховский ручей сам по себе. Их объединение в общий узел результат относительно позднего развития, и след прошлого состояния можно видеть в том, что, еще не дойдя до Малого Верхита, Волговерховский ручей сильно сужается, становится почти незаметным, растворяясь в окружающем болоте и почти сходя на нет. В «гидроисторическом» плане, кажется, нет оснований утверждать тождество Волговерховского ручья, впадающего теперь в Малый

Верхит, и того потока, который вытекает из озера в его южной части. Иначе говоря, «о протекании через (М. Верхит. — *В. Т.*) нечего и говорить »[25]. Та же ситуация отмечается и в связи с Большим Верхитом. В т о р о е соображение относится к ономатетическому прошлому этого фрагмента водной системы. В. Рагозин писал в своей книге: «Позволяем себе <…> высказать следующую догадку: нам кажется, что речка, впадающая в северный конец Стержа, получила название Волги г о р а з д о п о з д н е е обрусения или вытеснения финских племен, населявших область теперешней Тверской губернии, а именно во время возникновения Волговерховского монастыря, когда основатели его, люди более или менее просвещенные, провозгласили свою речку настоящим началом Волги, так как продолжение водной артерии ниже Стержа <…> называлось уже Волгою сыздавна…»[26].

Оба эти соображения задают новую ориентацию всей проблемы «первоначального» отнесения названия *Вóлга*. Чтобы эта ориентация стала более очевидной, стóит напомнить гидроструктуру теперешней Волги на протяжении примерно первых ста верст ее течения. Вытекая узким ручейком (Волговерховский) из сруба, она встречает на своем пути целый ряд озер, все более учащающихся и возрастающих в своей величине, прежде всего — в длине. Сначала на пути Волги встречаются два относительно небольших озера — Малый Верхит и Большой Верхит; примерно через пять верст Волга достигает озера Стерж длиной в 12 верст, а через две версты — двух соединенных друг с другом нешироким проливом озер Вселуг и Пено, общая длина которых более 20 верст (при ширине в две — четыре версты); после Пено Волга круто поворачивает на восток и через 41 версту достигает озера Волго, длина которого велика (от 7 верст и более), хотя и сильно разнится в зависимости от источников[27]. При закрытом бейшлоте[28], находящемся сразу же за озером Волго, двуединое озеро Вселуг — Пено и озеро Волго сливаются вместе, образуя одно обширное озеро протяженностью не менее 60 верст (существуют и несколько иные варианты определения длины). Если присоединить к этой цепи озеро Стерж и даже Большой и Малый Верхиты, то протяженность этого, в определенную часть года почти непрерываемого озера составляет немногим меньше ста верст. Самое любопытное состоит в том, что пóзднее по времени строительства и вполне искусственное техническое гидросооружение, по сути дела, в о б щ и х чертах на время восстанавливает ту ситуацию, которая характеризовала постоянную гидроструктуру этого микроареала в относительно отдаленном прошлом, когда как следствие таяния ледника уровень вод здесь был несравненно выше. В этом контексте обращает на себя внимание не только явно позднее и даже и теперь не до конца проведенное расчленение озер, но и то, к а к о в ы названия этих озер с точки зрения их хронологии и этноязыковой принадлежности. Название *Вселуг*, несо-

мненно, славянское. Как указывалось выше, название Стерж равным образом могло бы пониматься и как славянское, и как балтийское, но в данном случае существен именно славянский его срез, поскольку он, очевидно, осознается на уровне семантической мотивировки названия, имеющей отношение к практической характеристике возможностей озера для судоходства. Не исключено, что название озера *Пено* (*Пёно*) в своей семантической мотивировке в известной степени противопоставлено «положительному» названию *Стерж*. Все описатели Пено и прилегающих к нему участков реки согласно отмечают удивительную ситуацию, делающую плавание здесь чрезвычайно трудным и опасным. «Характерной чертой здесь являются *карши* или *корчевье*, т. е. затонувшие стволы деревьев, пни и коряги. Плавание в лодке по этим местам, даже среди дня, крайне небезопасно, потому что чуть не на каждой сажени торчат из воды темные, намокшие, коряжистые сучья и целые стволы, многие сотни и тысячи которых, виднеясь вдали, загораживают для взора все свободные промежутки на поверхности озера и кажутся иногда непроницаемою чащею, особенно ближе к берегам»[29]. Каково бы ни было происхождение названия этого озера (в частности, указывают и его балтийские соответствия, ср. прусск. *Pene*, *Penen*, *Penithen*, латышские и литовские параллели и т. п.), актуальное языковое сознание тех, кто по собственному опыту знаком с этим озером, склоняет в сторону понимания внутренней формы озера в контексте «пневой» («пенной») идеи; на этой же позиции оказываются и некоторые специалисты, связывающие *Пено* : *Пёно* с *пень*, *пёнышек* (< **рьпь*). Название *Верхит* (есть вариант *Верхот*, в надежности которого нет полной уверенности) также любопытно, с одной стороны, своим славянским корнем (во всяком случае), а с другой, своим суффиксом, который более характерен для балтийской гидронимии[30], нежели для славянской, хотя и ей он известен. Как бы то ни было, учитывая абсолютно точные балтийские параллели (лтш. *Virsīte*, лит. *Viršýtis* при лит. *Vìrš-upis*, *Vir̃š-upis*, прусск. *Wirsisthen* и т. п.) и бо́льшую древность балтийского элемента в этом месте, нужно одновременно иметь в виду и правдоподобность балтийского источника этого названия и органичность трансплантации его в славянский языковой срез, где оно как бы с самого начала стало своим[31].

Учитывая все до сих пор сказанное о гидроструктуре верховьев Волги (говоря в общем, очень длинное, даже и в позднее время относительно слабо расчлененное озеро или цепь почти «склеенных» друг с другом озер) и то, что цепь этих озер завершается озером *Во́лго*, естественно напрашивается предположение, что именно это озеро и было тем гидрообъектом, к которому первоначально было приложено название с корнем *Волг-*. Строго говоря, только после озера Волго и впадения Селижаровки, вытекающей из озера Селигер, река с полным основанием должна называться Волгой[32]. Та-

ким же образом как Волго было фактическим началом Волги, и название *Во́лга* оказывается по существу производным от названия *Во́лго* (на берегу этого озера, кстати, есть и селение *Волго*), что в балтийском коде с учетом возможной формы среднего рода для слова, обозначающего озеро (ср. прусск. *assaran* : слав. **jezero*, **ozero*), выглядело бы как соотношение **Ilga* (река) : **Ilgan* (озеро), соотв. **Ilga* & **ape*/*upe* : **Ilgan* & **ezeran*.

Распространение названия *Волга* и на предшествующую озеру Волго часть реки скорее всего, действительно, произошло существенно позже в порядке некоторой гидронимической номенклатурной «ректификации», своего рода вторичного восполнения и расширения первоначального локуса этого названия. Вполне вероятно, что этой экспансии названия Волги в ее верховья предшествовало апеллятивное или даже имеющее статус имени собственного обозначение этой части течения как *Верх Волги* («Долгой»), *Вершина Волги*, *Верховье Волги*, *Волговерховье*, *Волговерховский ручей* и т. п. по аналогии с уже упоминавшимися названиями типа *Долгая Вершина*, *отвершки Долгие* и т. п.[33] Правда, нужно признать весьма вероятным, что название *Во́лго* первоначально относилось не только к теперешнему отдельному озеру, но к тому «праозеру», которое лежало в основе всей цепи озер, по крайней мере, от Стержа до Волго. При таком предположении это «пра-Волго» непосредственный предшественник «пред-Волги», т. е. верховьев Волги. Более того, это предположение объяснило бы, почему отнюдь н е с а м о е д л и н н о е озеро (оно короче и Стержа, и Вселуга, и Пено) называется *Во́лго*, т. е. ʽдолгоеʼ [34], и почему *Стерж*, *Вселуг* и даже *Пёно* оказались более усвоенными русским языком и ему понятными, чем название *Во́лго* (: *Во́лга*). Начавшееся позже расчленение единого «долгого» озера привело к дифференциации его частей и новому их обозначению. Прежний объем названия *Во́лго* сузился до теперешнего озера, что еще раз подтверждает преимущественную связь реки именно с этой частью некогда единого озера.

Два замечания в связи с формой *Во́лго* и соотношением названий озера и реки, обозначаемых одним и тем же языковым элементом. Название *Во́лго* по своему морфологическому типу принадлежит к числу тех, которые особенно распространены на русском Северо-Западе, в местах, где балтийский элемент контактировал с финноязычным и где на этот смешанный субстрат наслаивался славянский этноязыковой элемент. Речь идет не о мотивированных обозначениях озер типа *Кругло*, *Черно*, *Каменно* и т. п., но о преимущественно немотивированных и для русского языкового сознания не воспринимаемых как прилагательные среднего рода или даже вовсе таковыми не являющихся. Ср. помимо *Волго*, *Пено* в том же ареале *Плюсо*, *Учо*, *Струго*, *Щадро*, *Бедро* и т. п., но и *Глино*. Другое замечание относится к частой в этом же ареале (но, разумеется, и не только в нем) соотнесенности озерного и реч-

ного названия, ср. *Двино* (*Двинец*) — *Двина*; *Двинье-Велинское* (17 верст длины) — *Двинка*, *Каспля* — *Каспля*, *Добрешо* — *Добреисовка*/*Дебреисовка*, *Дисно* — *Дисна*, *Шевено* — *Шевенка* и т. д. (в басс. Западной Двины) и т. п.

Возвращаясь конкретно к названию *Во́лго*, нужно отметить, что «долгие» (*Долгое* и т. п.) озера составляют распространенный тип как на собственно славянских территориях, так и в балтийском ареале — как старом, позже славянизированном, так и продолжающем оставаться балтийским. Ср. прусск. *Ilgayn*, *Ilgeyn*, *Ilgene* — озеро, позже — *Ilgen See*, *Ilgen*; *Ilgoue* — озеро; *Ilgolwen*, озеро (ср. *Ilgen-pelke*, позже — *Der lange Bruch*); лит. *Ìlga*, *Ìlgai*, *Ilgáitis*, *Ìlgajis*, *Ìlgas*, *Ìlgasai*, *Ìlgasiai*, *Ilgàsis*, *Ìlgė*, *Ilg̃ė*, *Ilgėlė*, *Ilgẽlis*, *Ìlgės*, *Ilgiaĩ*, *Ilgìnis*, *Ilginỹs*, *Ìlgis*, *Ilg̃is*, *Ilgỹs*, *Ilgùtis* и т. п., но и *Ìlgežeris*, *Ìlgažeris* и др.; лтш. *Ìldzis*, *Ìldža-ęzęrs*, *Il̃džu-ęzęrs*, *Ildzes-ęzęrs*, *Ildzīša-ęzęrs*, *Il̃dzere* (?); висл. *Ilga*, *Ilgi* и «поясняющий» вариант — *Długie Elgi* (подобно *долга Волга*) и др. — всё об озерах. Балтийскую форму сохраняют и некоторые озерные названия на Северо-Западе России и в северных частях Белоруссии, ср. озеро *Ильжо*, *Илжо*, *Ильжонское*; *Ильжа* — река при дер. *Ильжо* и др.[35] Соотношение *Ильжо* : *Ильжа* в точности отвечает паре *Во́лго* : *Во́лга*.

На этом «густом» балтийском фоне мысль Н. С. Трубецкого о происхождении названия *Волга* получает многочисленные подкрепления и приобретает статус, пожалуй, наиболее правдоподобного объяснения этого названия[36], что, впрочем, не исключает появления новых аспектов проблемы при введении ее в более широкий контекст. И последнее — другие «Волги» (см. выше) или представляют собой результат перенесения названия известнейшей русской реки в местные условия (*Волга*, *Волгуша* и т. п. в басс. Оки и др.), или же должны иметь (и имеют) другое объяснение и должны быть отделены от русск. *Во́лга*. Соотношение и весомость языковых, этнокультурных и исторических фактов слишком различны, чтобы идею Н. С. Трубецкого подвергать сомнению, ставя ее в зависимость от частностей, с которыми она скорее всего не имеет ничего общего.

П р и м е ч а н и я

[1] Собственно говоря, внимание уделялось и иным названиям этой реки, начиная с птолемеевского ʽΡᾶ, которое, как и морд.-эрзя *Rav*, *Ravo* и морд.-мокша *Rava*, обычно объясняется из индо-иранского источника, о котором можно судить по авест. *Raŋhā*, др.-инд. *Rasā* и под., и продолжая татар. *Idyl* ʽИтиль’, чуваш. *Atäl*, *Adyl*, калм. *Idžḷ* и др. (ср. татар. *Kara Idyl* ʽВолга’, т. е. ч е р н ы й Итиль, при *Ak Idyl* ʽКама’, т. е. б е л ы й Итиль, ср. *Белая*, крупнейший приток Камы) или марийск. *Jəl*, вост.-

марийск. *Jul* (< др.-марийск. **Jylγ*), из тюркского названия ручья, реки (ср. татар., башк. *jylγa*, казах., ногайск. *ǯylγa*). См. сводку материалов и предлагаемых объяснений, впрочем, отчасти устаревшую, *Фасмер* I: 336—337.

[2] И чеш. *Vlha* и даже польск. *Wilga* расположены достаточно далеко к югу от балтийских территорий, чтобы подозревать их в «балтийскости» и чтобы не доверять их принадлежности к ядру Славии (таков, видимо, контекст аргументации Фасмера, остающийся, правда, как бы за кадром). В бассейне Вислы *Wilga* отмечена дважды — в верховьях и ниже Пилицы (вар. — *Wilka*), см. Hydronimia Wisły. Cz. I. Wykaz nazw w układzie hydrograficznym / Pod red. P. Zwolińskiego. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965. № 37: 350.

[3] Ср. *вóложка* и *волóжка*, рукав или проток на Волге, Каме (ср. *Это Волга, а это воложка*; "В весенний разлив Волга отделяет от себя много рукавов, которые <…> прибрежными своими протоками образуют рукава. Рукава эти называются «вóложками», ср. *вóлошка*)». СРНГ. Вып. 5. Л., 1970: 48; *Фасмер* I: 341, с пояснением — "По второму полногласию — из *Вължька ʽмаленькая Волга’». Производность *вóлóжка* от *Вóлга* не только словообразовательная, но и, так сказать, «логико-семантическая».

[4] Ср. формы *Вольга*, *по Вользѣ*, *на Вольгу* (Лавр. летоп. 3. 175, 461) при решительно преобладающей форме *Волга*.

[5] Нередко таким образом *Вóлга* рассматривается в одном ряду с названием города *Вóлогда* [ср. вепс. *våuged* или марийск. *βalγəδə*, *βolγəδə*, из **valkeđa*, против чего решительно возражает Фасмер (с. 340)].

[6] См. *А. Л. Погодин* // ИОРЯС. 10. № 3. 1905: 9; *J. Rozwadowski* // RSI. 6. 1913: 49; *Idem.* Studia nad nazwami wód słowíańskich. Kraków, 1948: 227—230 и др.

[7] Ср. *L. Bednarczuk.* Wokół etnogenezy Białorusinów // Acta B.-Slav. 1984. 16: 34—36 и др.

[8] К переходу *jь- > vъ-* ср. эст. *Ema-jõgi*, в старорусской передаче — *Омов(ъ)жа*.

[9] Ср. и далее вниз по течению присутствие этого же элемента — морд. *jalga* и др.

[10] *J. J. Mikkola.* Der Name Volga // FUF. 1929. 20: 125—128.

[11] Других толкований имени Волги можно здесь не касаться или ввиду их крайней сомнительности (ср. предложение Махека 1953 г.: *Вóлга*, *Wilga*, *Vlha*: *íволга*, *vlha* и т. п.), или потому, что они рассматриваются в ином, существенно более общем, так сказать, «панорамном» аспекте, ср.: *G. Schramm.* Nordpontische Ströme. Namenphilologische Zugänge zur Frühzeit des europäischen Ostens. Göttingen, 1953 и др.

[12] Если быть более точным, то первое, как бы неофициальное сообщение об этой идее было сделано в кн.: *M. Gimbutas.* The Balts. London, 1963 (ср. теперь ее перевод: *M. Gimbutienė.* Baltai priešistoriniais laikais. Vilnius, 1985: 22—23), со ссылкой на информацию Р. О. Якобсона и указание на то, что эту идею Трубецкой любил развивать в своих лекциях.

[13] N. S. Trubetzkoy’s Letters and Notes. Prepared for publication by R. Jakobson. The Hague—Paris, 1975: 311.

[14] Ср. также *Н. С. Трубецкой.* Избранные труды по филологии. М., 1987: 500 (Послесловие).

[15] Ср. несколько примеров, относящихся к бассейну Оки в верхнем правом Поочье между Зушей и Упой: *Долгой* (12 раз) — *Короткой* (4 раза) и т. п. — *Г. П. Смолицкая.* Гидронимия бассейна Оки (список рек и озер). М., 1976: 50—66.

[16] Впрочем, усвоение этого названия (так сказать, «культурное»), вероятно, произошло еще д о того, как славяне достигли днепровских берегов. Значение этой реки для всего этого обширного ареала было слишком велико, и имя Днепра не могло остаться неизвестным славянам и в той части Славии, которая не включала в себя эту реку.

[17] Эта же идея применительно к обозначению реки присутствует в русск. *Многа*, *Великая*, *Большая* и т. п.

[18] *M. Gimbutienė.* Baltai…: 18: карта распространения балтийских гидронимов, где северо-восточный участок границы составляет дугу, несколько выгнутую к северу и соединяющую исток Волги с течением Волги несколько ниже Калязина.

[19] *В. В. Седов.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982 и некоторые другие работы этого автора.

[20] *Р. А. Агеева.* Гидронимия Русского Севера-Запада как источник культурно-исторической информации. М., 1989: 185 и сл. и некоторые наблюдения других авторов.

[21] *Н. С. Толстой.* Заволжская часть Макарьевского уезда Нижегородской губернии. Т. I. М., 1857: 118.

[22] Можно напомнить раннее определение истоков Волги, данное в летописи: *…рѣка Днѣпръ бо потече из Оковьскаго лѣ[са]… а Двина ис тогожe лѣса потече … ис того же лѣса потече Волга на въстокъ* (Лавр. летоп. 7). — Перечисление и анализ предлагаемых истоков Волги см.: *В. Рагозин.* Волга. Т. I. СПб., 1880: 310—321.

[23] Эти научные основания определения истоков рек восходят преимущественно к Риттеру. «Верховье какой-нибудь большой реки должно искать на наиболее возвышенной водораздельной области. Из двух или более сливающихся в этой области водных жил главная та, которая представляет большее протяжение, имеет больший бассейн, и ее исток есть исток той большой реки, которая продолжается далее. Из двух равных по величине рек надо признать за источниковую ту, у которой источник расположен на более высоком пункте, или, согласно Риттеру, обе реки будут начальными-составляющими. Из двух же главных водных нитей, имеющих истоки на различной высоте, но представляющих значительную разницу в величине, главною должна быть признана та, которая больше; тем более, что разница в высоте истоков очень маленькой водной нити (напр. ручья) и реки, разве только, в весьма редком, исключительном случае может оказаться не в пользу последней» (*В. Рагозин.* Волга. Т. I: 313).

[24] *В. Рагозин.* Указ. соч. Т. I: 12.

[25] Там же, с. 12; ср. с. 13: о Большом Верхите.

[26] Там же, с. 315—316.

[27] Статья *Волга* в Энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона. Т. VII. СПб., 1892: 9 и сл., а также и другие гидрографические работы о Волге.

[28] Верхневолжский бейшлот (голл. *bijslot*) — плотина, с помощью которой в верховьях реки образуется своего рода водохранилище, имеющее целью поддержание высокого уровня воды, делающего возможным судоходство во второй половине навигации.

[29] *В. Рагозин.* Указ. соч. Т. I: 34—37. Здесь же (36) изображение водной поверхности на пути от Пено, производящее впечатление чего-то фантастического.

[30] Ср. о гидронимах на *-ита* в кн.: *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962: 131—132.

[31] В контексте лит. *ilg-* & *aukštupỹs*, лтш. *ilg-* & *augštece* и лит. *ilg-* & *ìštaka*, лтш. *ilg-* & *iztece* обретают свое место (при принятии *Вóлга* как ʽдлинная’, ʽдолгая’ : *ilg-*) и апеллятивные обозначения типа *верх* (*верховье*) *Волги*, *исток Волги* (ср.: *кнѧзь же с Новогоро*^{д}*ци быша верху Волги.* Лавр. летоп. 492), и гидро- и топонимические элементы типа *Волговерховский*, *Волговерховье* (собств. — ʽдолго- верх-’), и такие названия в Поочье, как *Долгая Вершина*, *Долгого Верха*, *отвершки Долгие* и т. п. и даже *Верх Большой* (: *Большой Верхит*).

[32] Кстати, уже Риттер полагал начало Волги в одноименном озере, но значение этого предложения было отчасти скомпрометировано рядом очевидных ошибок, которые, однако, никак не влияют на обоснованность самой идеи, но способствовали «по смежности» предубеждению и по отношению к этой главной идее.

[33] Кстати, в языковой образности продолжает удерживаться идея соотнесенности названия реки с ее «долгостью», чему способствует и рифма. Помимо речений, принадлежащих народной словесности, ср: «— Ну что ты мне, елова голова, балясы точишь! <…> Что я, не ярославский, что ли? У нас на Волге — гривенник такие (яблоки. — *В. Т.*). — С нашей-то *Волги* версты *долги*. Я сам из-под Кинешмы» (*И. Шмелев.* Лето Господне. Глава «Яблочный Спас») или у Мандельштама — «…Мы успокоимся *надолго*, | И станет полноводней Волга…» («Зверинец»).

[34] Вообще есть некоторые основания считать «долгие» озера особым родом гидрообъектов. Два признака в высокой степени им свойственны — существенное превышение длины над шириной (обычно не менее чем в три-четыре раза и более) и статистически высокий процент «проточности» (при том, что втекающая и вытекающая реки обычно оказываются разными участками одной и той же реки). В этих условиях само «долгое» озеро нередко выступает как своего рода расширение реки. Ср., кстати, загадку о реке: *Долгая долгýшка*, куда ты пошла? (Садовников). (СРНГ. 8. 1972. С. 109).

[35] *Р. А. Агеева.* Указ. соч.: 191.

[36] Поэтому остающиеся не до конца ясными детали едва ли могут сколько-нибудь существенно затруднить принятие этой идеи. Впрочем, многое из деталей также находит себе объяснение. Так, «деликатный» вопрос о протезе *j-* : *v-*, помимо того, что он может быть продвинут и на собственно балтийском материале, имеет за собой и славянские дублеты на старой балтийской территории, ср. мазур. *Wielgie Błoto* при *Jelgie Błoto* и т. п. (*G. Leyding.* Słownik nazw miejscowych okręgu Mazurskiego. Cz. II. Poznań, 1959: 299).

1991

ФУНКЦИЯ ГРАНИЦЫ И ОБРАЗ «СОСЕДА» В СТАНОВЛЕНИИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

(русско-балтийская перспектива)

I. Определение семантической мотивировки слов ценно прежде всего не для этимологических разысканий как таковых, а в связи с возможностью выяснения того, как в данном языке, в данное время, в данном месте понималось это слово, или иначе говоря, какой семантический образ слова был актуален для данных условий (разумеется, нельзя отвергать возможности сосуществования двух или более образов одновременно, но и в случае, рассматриваемом здесь, предпочтение отдается мотивировке, которая продолжает быть актуальной и в настоящее время).

Непосредственные, «первичные» функции границы носят двоякий характер. С одной стороны, граница (русск. *граница* < праслав. **granica*) ограничивает, замыкает, защищает нечто; она очерчивает в принципе гарантированное убежище для того, что внутри, для «своего». В этом смысле граница — понятие эндоцентричное, определяемое и оцениваемое изнутри, из некоего максимально удаленного и безопасного центра. В той мере, в которой *граница ограничивает* и замыкает «свое», она отъединяет-разъединяет это «свое» от «чужого», подобно стене (ср. лит. *sìena* ʻграница’, но и ʻстена’, родственно праслав. **stěna*) или другим образам препятствия (ср. *рубеж* < **rǫbežь*, прорубленный лес как граница-препятствие). С другой стороны, граница отсылает-ведет к тому, что вовне, к «чужому», как бы сводит «свое» на нет, по мере приближения к «чужому», подобно острию (ср. *грань* < праслав. **granь* и под. как граница, но и как край, угол, обрез, ребро, игла и т. п., ср. возможные германские параллели), роль которого не столько в завершении того, что кажется острием, углом, сколько в задании направления

движения изнутри вовне («экзоцентрическая» установка), в векторной его функции. Для огромного исторического периода, когда граница не превратилась еще в сплошную, охраняемую на всем ее протяжении линию (это «изобретение» — достояние относительно недавнего времени: возникнув в нелучшие времена, оно прочно утвердилось и в нелучших местах, хотя и «хорошие» места вынуждены его использовать как ответ на реальные угрозы), границей, собственно, и были точки скрещения двух линий — идущей изнутри «своего» вовне и идущей изнутри «чужого» вовне (ср. сцену в корчме на литовской границе из «Бориса Годунова» [Мисаил. Что ж ты закручинился, товарищ? Вот и граница Литовская, до которой так хотелось тебе добраться. — Григорий. Пока не буду в Литве, до тех пор не буду спокоен. — Варлаам. Что тебе Литва так слюбилась? … Литва ли, Русь ли, что гудок, что гусли…] и объяснения хозяйкой пути в Литву, к Луёвым горам и легкого альтернативного «обхода» этой столбовой дороги, охраняемой в данный момент стражей). Иначе, говоря, в этом втором случае граница определяется точкой схождения-пересечения двух направлений («своего» и «чужого»), сходящих на нет при неблагоприятных обстоятельствах и, напротив, сводящих «свое» с «чужим», открывающих друг другу путь внутрь себя при благоприятных условиях.

Эта вторая функция границы — повернутость к «другому», открытость, положение лицом к лицу, вовне-вперед, но не агрессивно, а с целью взаимного общения — также отражается во внутренней форме соответствующих слов для обозначения границы (ср. франц. *frontière* при лат. *frons* ‘лоб’, ‘чело’, ‘лицо’, ‘внешний вид’, ‘наружность’, ‘передний край’ и т. п.), хотя в критической ситуации эта мотивировка, оставаясь сама собой, может менять оценочные акценты. Но обычно, особенно при положительной ситуации, граница — знак и символ отомкнутости-открытости, встречности, шанса на спасение не укрыванием в самой глубине «своего» внутри как в убежище, где ты как бы невидим другому — недоброжелателю и противнику, но наоборот, шагом навстречу, открытием себя другому, с чем связан добровольный выход из «невидимости». В этой ситуации складывается иная презумпция относительно «чужого»: другой — друг (хотя бы потенциальный), а не враг; во всяком случае получает преобладание установка на доброго соседа, в идеале — друга, а через это и на некое общее доброе дело — «со-дело» (ср. *со-сед* < **sǫsědъ*).

В зависимости от этих двух функций границы, которые, строго говоря, не что иное как две полярные ипостаси одной и той же идеи общения-контакта «своего» с «чужим», определяются два стремления, две установки — или сделать границу сплошной, непроходимой, закрытой на замок и считать появление «чужого» на своем «священном» пространстве поруганием его, или

исходить из относительно условного и гибкого понимания границы, делая акцент на точках схождения двух «острий», где одно не поражает другое, а образует своего рода зону перехода (естественно более узкую, чем вся граница, и, разумеется, так или иначе контролируемую), двух направлений, двух путей, при том, что эти точки образуют центры активного, двустороннего и взаимовыгодного общения.

Нужно заметить, что «большая и прочная» круговая граница, свойственная эпохе государственных образований, составляет лишь самый внешний круг целой серии более узких «концентрических» границ, как бы вложенных одна в другую. И речь идет здесь не об отдельных частях этих государственных образований (эта ситуация «концентричности» редка и лишь частично может воспроизводиться в агрессивных государствах с имперскими амбициями, в которых центр — «свои», периферия — «чужие», но рассматриваемые центром как «свои», хотя и не вполне «полноценные»), но о существовании более узких границ совсем иного плана — городская с т е н а или вал, которая тоже не только изолирует и охраняет, но и открывает (т. е. выводит из изоляции), приглашает к контактам, связывает общим делом (ср. обычай устройства ярмарок, встреч, праздничных гуляний и т. п. «своих» и «чужих» именно у городских ворот, иногда с выделением двух стадий — у ворот в н е стены и у ворот в пределах стены); з а б о р, ограда и в о р о т а, калитка «своего» участка-имения (ср. пункты схождения с «соседом» на «границе»: «квази-калитка», лаз, пролом в заборе, общий колодец на границе участков, разговор через ограду и т. п.); д в е р и дома (отчасти и окна, о чем см. в другом месте), сам п о р о г, который вместе с «сердцевиной» дома или храма («священный» центр, также отмеченный границей) принадлежит к ритуально и символически наиболее маркированным элементам пространства обитания (ср. актуализацию мотива границы дома в строительном обряде и в отмеченных ситуациях в быту, когда всё, что обращено вовне, закрывается, запирается, закладывается, завешивается и совершение этих действий удостоверяется специальным обходом по «внешним» и «внутренним» границам дома). Чем ближе граница и чем она у́же, тем в более строгом контроле нуждается она, и одна из главных функций хозяина дома — охрана его границ, ибо дом образует минимальное социально-хозяйственное пространство человека в пределах семьи (минимальное «природно-биологическое» пространство человека — его тело, отграничивающее его от всего, что им не является, ср. в этой контролирующей функции роль органов внешнего восприятия — глаза, уши, нос и т. п. и «подвижных» частей тела — руки, ноги, голова).

Более того, как весь народ и усваиваемое им себе реально или идеологически пространство, так и отдельный человек вовлечен в сферу «граничного», включен в характерную для этого «граничного» игру открывания и замыка-

ния. Речь идет не только о чисто биологических, физиологических механизмах, осуществляющих защиту («закрывание») человека от угроз извне (мнимых или реальных) и внешние контакты («открывание»), соответственно — отталкивание и притяжение (ср. органы чувств, «окна» тела), и не только о социальных механизмах этих же двух типов, реализуемых в личном социальном статусе в положении в семье, роде, дружеском, профессиональном, корпоративном, конфессиональном и т. п. круге и охватывающих как отдельных людей, так и более обширные общности вплоть до народа или союза народов, но и о выборе чисто психологической позиции — быть в «укрытии» (как господин Прохарчин, для которого важнее не дать другим информацию о себе, нежели получить ее о других) или быть в таком «открытии», когда информация о других так важна, что решительно перевешивает факт «информационного» раскрытия себя другим (более того, это последнее часто тоже делается не просто в силу необходимости, но добровольно, сознательно, с надеждой на положительный эффект).

Таким образом, граница, трактуемая как определенная категория ориентации человека в мире — природном и культурном — и в самом себе, является подвижным, динамичным и, главное, универсальным понятием. Граница проходит в разных, многих и нередко неожиданных местах и направлениях. В наиболее сложных, ответственных и чреватых жертвами ситуациях человек не имеет права отказываться от выбора; нужно помнить, что именно человек должен добровольно и сознательно осуществлять этот выбор: хуже, когда граница «выбирает» человека, жестко детерминируя его позицию. Граница обычно неуютное место, она содержит максимум неопределенности, с нею связаны опасности, угрозы, страх, поражения. Но она открывает и положительные возможности, предоставляет шансы, с нею только и может быть связан наибольший выигрыш, и один из главных — осознание того факта, что сама эта граница ограничена условиями места, времени, жизненных, исторических и иных обстоятельств. Поэтому в принципе граница может быть раздвинута, перенесена или вовсе снята. И когда это делается с благими целями, граница ведет в мир открытости и взаимообщения, способствуя диалогу, открывает «своему» «чужое» и наоборот. Дурные цели ведут к бессмысленному умножению границ, их сужению, безблагодатному отъединению от «другого», и, значит, от целого. В частных случаях это вызывается исторической и жизненной необходимостью (или только представлением о ней) и дает дополнительные гарантии данному этническому, культурному, социальному организму или отдельному человеку. Но в масштабах «макроистории» такое отъединение должно восприниматься именно как частное, вре́менное, относительное. То же с соответствующими поправками относится и к человеку.

Нельзя забывать, что историософская телеология и конкретная история человечества, особенно в XX в., предполагают гигантски возрастающую роль информации. Как существо, преодолевающее свою объектность, человек, конечно, живет не хлебом единым (хотя предполагается, что хлеб — основное и главное: сначала хлеб, потом то, что сверх хлеба). Сейчас более оправдан другой девиз — человек жив информацией: у владеющего ею надежнее всего будет хлеб. Эта установка на информацию предполагает не только себя (преимущества такой односторонней позиции могут быть лишь вре́менными), но и другого, в принципе всех. Именно поэтому необходима циркуляция информации, ее обмен и ее селекция. Эти процессы все в большей и большей степени сближают, соединяют, завязывают новые узлы разумного и духовного, придают старому понятию границы новый смысл. Граница уже не только (и, может быть, не столько) та периферия, где «свое» и «чужое» сходят на нет и повернуты друг к другу неудобными «углами» или враждебными «остриями» (**gran-*), но связь, переход, средостение, сердцевина, центр. Здесь приходит в рост побег, ветвь (**gran-*), здесь прядется пряжа (**gran-*), здесь творится самое главное: история, как и сама жизнь, все больше и больше начинает работать на этих границах, гранях, стыках, делая ставку именно на них. Граница из периферии становится серединой, центром, что подтверждается и семантической мотивировкой некоторых обозначений границы (ср. *межа* < и.-евр. **medh-i̯-* ʽсерединаʼ, ʽсреднийʼ, ʽпосредствующийʼ и т. п., ср. др.-инд. *madhya-,* др.-греч. *μέσ(σ)ος* лат. *medius*, готск. *midjis* и т. п. — вплоть до *между*, знака промежуточности, перехода). В этом контексте понятие границы апеллирует не столько к разграничению и ограничению, сколько к срединной абсолютности, всеобщей связанности многого и разного на потребу единого и главного, которым может быть только целое.

Этот общий контекст должен быть, конечно, принят во внимание и при рассмотрении конкретной проблемы балто-славянского соседства, границ двух этих этносов, их отталкиваний и притяжений, диссоциаций и ассоциаций. Нужно не упускать из вида, что именно в этой сфере границы менялись особенно многократно и динамично. В разное время и в разных местах обширной Балто-Славии они проходили по-разному и, главное, имели совершенно разный характер. Восстановить в деталях эти границы не сможет ни один историк или лингвист, ибо граница между балтийским и славянским проходила не только в пространстве и времени, но и через о д и н народ, одну культуру и даже через одного человека, который р а в н о был и балтом и славянином и в разных обстоятельствах мог по-разному актуализировать свою этническую, культурную, языковую сущность, подобно тому, как в более позднее время одни и те же люди, города, деревни могли выступать и как «литовские» и как «русские» (ср. такое образование, как Литовско-Русское

государство). Отграничение одного элемента от другого для известного периода возможно лишь в самых простых случаях.

Сказанное не означает, что все эти границы, так понимаемые, не должны изучаться. Напротив, их изменчивость и запутанность требуют особенно внимательного подхода к ним, хотя бы в тех случаях, о которых есть некоторая ранее не привлекавшая к себе внимания информация. И здесь на помощь приходит этническое, культурно-историческое, религиозное, языковое самосознание. Оно само разными средствами выводит наружу те или иные «вторичные» признаки стершихся до исчезновения «первичных» границ. Один из важнейших таких признаков — образ «соседа», формируемый в каждой из соседящих традиций. Применительно к балто-славянской ситуации это не просто соседство, но «повсюду-соседство», «проникающее внутрь соседство», цепь «чередующихся», многократно воспроизводящихся соседств.

II. Семья, род, племя, народность, народ, нация — категории сложные по самой своей исходной идее и по главной цели, выдвигаемой ими перед собой, со своей собственной телеологией. Эта сложность существует с самого начала и имеет тенденцию к еще большему, нередко роковому возрастанию. Это и понятно, потому что все обозначенные здесь «единства» имеют самое актуальное и самое жизненное содержание — обеспечение данному единству людей жизни — ее возникновения, сохранения, воспроизведения в череде следующих друг за другом поколений. В этой сверхзадаче объединяются силы природы и культуры, и, когда это объединение органично, жизнь «переносится» из поколения в поколение, из прошлого в будущее, «тело» единства сохраняется и возрастает. Каждое из этих объединений — от семьи до народа или даже их союза — имеет как природно-естественный, так и культурно-исторический аспект и соответствующие нужды и цели. Ни одно из условий, обеспечивающих подобным единствам modus vivendi, нельзя считать ни печальным пережитком былой темноты, ни досадной помехой на пути к «светлому будущему», ни, наконец, тем, с чем поневоле приходится до поры мириться. И семья и народ, как бы ни менялись их формы, для нашего исторического эона явления не только органически укорененные во всем нашем бытии, но и необходимые, плодотворные, истинно творческие и по исходному замыслу, и по своим целеполагающим смыслам, хотя и чреватые опасностью: порча может поражать многое в них, отравлять чистые родники и, подобно беснующейся метели, сбивать с подлинного пути.

Но сложность проблемы, имеющаяся обычно и в одной семье или в одном народе, во всей своей силе и опасности выступает тогда, когда речь идет о многих и разных семьях и особенно народах. Исторически, в силу прав наследования, разных природно-естественных и социально-культурных усло-

вий каждый народ — осознанно, полуосознанно или неосознанно — несет свою идею, свой мир представлений о себе и о другом. И поэтому эти естественные и даже необходимые различия своего и чужого на фоне бесспорно общих задач жизнеобеспечения становятся предлогом, почвой, местом, где начинаются несогласия, различия, споры и ссоры. Обе эти стороны — единство потребностей разных этносов как отдельных членов общечеловеческого тела и различие их же, потому что каждый этнос все-таки особый член этого тела, — естественны. Единство-согласие и многообразие-разногласие в этой сфере столь же естественны, сколь и необходимы, но не только потому, что все заранее определено и иного выхода нет, но и в ином, высшем, провиденциальном смысле. Сочетание единого и разного как раз и ведет каждый народ в кругу других народов к тому, чтобы «природный» детерминизм бытия все более эволюционировал к ситуации свободного выбора и доброй воли — к тому, что делает народ новой категорией иного, более высокого нравственного уровня — пресуществляет его в **народ-личность.** Согласие, сознание единства общечеловеческих интересов на этом пути охранительны и положительны. Различие-разногласие, если оно не выходит за известные пределы, служит иной, но тоже благой цели — оно дополняет разные частные варианты жизненного опыта до целого, углубляет самое идею согласия, обогащает ее содержанием, учит такту и внимательности при общении своего и чужого, осваивает это чужое и открывает возможность понять себя, свое. Понять — простить, а простить — принять в свое сердце. В этой широкой перспективе каждый народ, всякий опыт бытия народа дополнителен по отношению к другим народам и их частным опытам. Эта дополнительность и отсылает в конце концов к идее человечества в целом и служит своего рода механизмом обратной связи в отношениях между народами, в проверке истинности-ложности «монологических» заключений и решений, без обращения к другому — сначала ближнему, соседу, а потом и дальнему.

III. Слова *род*, *народ*, *нация* и т. п. (косвенно и *племя*) этимологически отсылают к идее **рождения**, к тому действию, которое приводит к «физическому» возникновению этих единств. Русск. *род*, *родить*, как и *родня*, *родина*, *урожай* и т. п., связаны с балт. и индо-иран. **rad* ʻнаходитьʼ, ʻоткрыватьʼ (т. е. ʻобнаруживать /себя/ʼ, ʻявлятьсяʼ, ʻрождатьсяʼ) и восходят к соответствующему и.-евр. корню. Родня, род, народ вызваны к существованию актом нахождения-открытия своего физического тела, рождением. Но нет семьи, рода, племени, народа, которые не сознавали бы своего единства как тесноты актуальных связей, объясняемых единым-общим рождением. Это самосознание себя, своего единства и его причины образует как бы нахождение-открытие своего духовного тела, второе рождение, в кото-

ром «телом» становится дух. Обращение к языку опять позволяет открыть-найти («родить») связь, иначе почти не видимую, между знанием и рождением — и.-евр. **g'en-* равно относится и к знанию (лат. *gnosco*) и к рождению (лат. *genus*). Эти два рождения лежат в основе любого этнического самосознания, сознания себя, своих корней, образа своей чаемой судьбы и, конечно, условий своего существования — места, обстоятельств, обычаев, веры, языка, хотя характер связи (в частности, «жесткость» — «гибкость» ее) этнического самосознания с этими условиями может быть разным — от фетишизма до самоубийственного в иных обстоятельствах нигилизма.

Самосознание этноса почти всегда предполагает сознание себя в виде некоего множественного единства, самосознающего *Я* (*себя* как «возвратная» ипостась *Я*), с чем обычно связано устранение резких индивидуальных отличий, выравнивание, усреднение, унификация («все как один»), тенденция к синекдохе («русскому свойственно…»). От разных обстоятельств зависит, чтó возобладает в этом этническом *Я* — единство личности или единство стадности. В частности, это зависит от характера усвоения этим *Я* того, что он делает з н а к о м себя, символом, эмблемой — своя земля, свой обычай, своя вера, свое социальное устройство, свой язык. Все эти реальности, идеологизируясь, становятся как бы знаком принадлежности их к *Я* (а не *Я* к ним, как было в исходном состоянии), всего лишь владельческими *Я*, поставленными на них без того, чтобы предварительно услышать их голос. В этой авторитарности кроется зародыш нарушения экологического и социального равновесия в будущем, первый признак дефектности «этнического» *Я*. Рождение, открытие, познание такого *Я* почти неизбежно предполагает открытие д р у г о г о, прежде всего ближайшего соседа в «этносе» (речь идет, естественно, не о языковых и культурных связях, а об актуальности *другого* для *Я* с точки зрения главнейших задач жизнеобеспечения и гарантий этого *Я*). Каким открывается для «этно-*Я*» этот другой — как нейтральный, безразличный фон, как враг и «вредитель» волшебной сказки или как некоторый дополнительный ресурс в решении своих же основных задач, может быть, потенциальный союзник и даже друг, — от этого зависит очень многое, как многое зависит и от способности к обучению в этой области, к умению сохранять равновесие даже в неблагоприятных условиях, к диалогическому общению, предполагающему уже выход за пределы *Я*-языка и *Я*-логики и хотя бы потенциальную прикосновенность к *Ты*-языку и *Ты*-логике (единственное не только невозбранное, но и безусловно положительное вторжение в «чужую» сферу).

IV. Самосознание «этнического» *Я* подобно неинтерпретированному логическому исчислению, пока оно не введено в ситуацию присутствия «этни-

ческого» *другого* и связей с ним, хотя бы в форме полного отталкивания или «псевдосвязи». Характеристики со стороны данного этноса этого *другого* — наиболее прямой и в силу своей предельной субъективности ценный (наряду, конечно, с автохарактеристиками) источник представлений о сознании себя и другого со стороны *Я*, особенно в условиях непосредственно не наблюдаемой ситуации.

С подобной ситуацией сталкивается исследователь, когда он ставит перед собой задачу изучения образа «литовца» и вообще «литовского» (шире — балтийского, т. е. латышского, латгальского, ятвяжского, голядского и т. п.) применительно к эпохе между рубежом I и II тыс. н. э. и XVII в. в русском этнокультурном сознании. Но прежде уместно в самых общих чертах представить исторический фон и выделить тот пространственно-временной континуум, в который наиболее органично вкладывается «русский» образ «литовца». При колонизации восточноевропейского пространства славяне встретили балтов в огромном треугольнике, две стороны которого особенно существенны — северо-восточная (Псков—Рязань) и юго-восточная (Рязань—Чернигов); это определение границ, конечно, слишком общо и лучше было бы говорить о дуге, достаточно детально прослеживаемой по гидронимическим балтизмам прежде всего. Как определяли восточные славяне этих балтов внутри пространства, ограниченного указанной дугой и заселенного ими до рубежа I и II тыс. н. э., а кое-где и позже, практически неизвестно. С начала II тыс. вытеснение балтийского элемента шло очень быстро и актуальные восточнославянско-(русско-)-балтийские контакты сосредоточились на внешней границе, примерно по периметру охваченного названною дугою пространства. К этому времени транскрипцией понятия «балтийский» стало «литовский», и с самого основания Литовского княжества литовцы претендовали на определенные части бывшего балтийского пространства. Они достаточно четко помнили его границы и, видимо, сознательно направляли свои военные походы в эти стороны; едва ли верно во всех многочисленных подобных случаях видеть только мотивы грабежа-наживы или мести. Двусторонность этих вторжений, иногда зависимость литовского шага от русского и наоборот, прослеживаемая по летописям, свидетельствует о своего рода «вооруженном» и военном диалоге сторон, где распознаются импульсы и реакции на них (впрочем, нужно помнить и о рокировках вроде 33-летнего княжения в Пскове литовца Довмонта, побеждавшего Литву, и примерах обратных данному). Помимо лучше известного интереса Литвы к южной части дуги (от Рязани до Угры) нужно помнить и о неоднократных летописных сообщениях о походах к Новгороду, Шелони, Торопцу, Торжку, Бежице, Селигеру, Любне, Мореву, Твери, Переславлю, Клину и т. п. (1210, 1217, 1222, 1223, 1225, 1229, 1234, 1245, 1285 и т. п.), т. е. к северной части дуги. Уже в

летописных сообщениях складывается шаблон в описании «Литвы»: *Тое же зимы воеваша Литва Новгородьскую волость… Ярославъ… поеха на нь… побѣгоша погании* (1225); … *оубиенъ быс Михаило Ярославичь от поганыя Литвы* (1248); … *идоша на безбожную Литву. и тако грѣхъ ради нашихъ безбожными погаными побѣжени быша* (1237); … а *Литвы множьство иссѣкоша…, а иная погань в рѣцѣ истопоша…* (1372) и т. п. Другая особенность состоит в контрасте между летописными сообщениями, в которых не раз говорится об успехах Литвы, и «художественным» образом ситуации, создаваемым в текстах иных жанров. «Слово о погибели Русской земли» акцентирует внимание на времени, когда *Литва из болота на свѣтъ не выникываху* (в связи с до сих пор сказанным этот текст особенно интересен, ср. описание «внутреннего» пространства, его природного и социального заполнения, его людского состава и обозначение «внешней» дуги, через указание «чужих» этносов, в частности, и балтийских). В том же духе и в «Слове о полку Игореве»: *…и мъногы страны Хынове, Литъва, Ятвязи… сулицѣ своѣ повьргоша, а главы своѣ поклонишя подъ тыѣ мечѣ харалужьныѣ* и чуть далее — *и Двина болотъмь течеть онымь грознымъ Полочяномъ подъ кликъмъ поганыхъ* (видимо, о том болоте, из которого *Литва на свѣтъ не выникываху*). Тот же акцент в *Житии Александра Невского*: *В то же время умножися языка Литовьскаго и начаша пакостити волости Александрове. Он же, выездя, и избиваше я. Единою ключися ему выехати, и побѣди 7 ратий единѣмъ выездомъ* (совсем в духе — *одним махом семерых убивахом*)… с выводом — *И начаша оттолѣ блюстися имени его.* Этот образ *поганой* и *безбожной* Литвы (о том, что она воинственна и жестока, специально не писалось, поскольку эти же качества признавались и за собой, ср. описание жестокой расправы над литовцами Александра Невского: *множество князей их изби, а овѣх рукама изыма; слуги же его, ругающеся, вязахуть их къ хвостомъ коней своихъ…*) был усвоен и оказался небеспоследственным для более позднего «русского» образа литовца (по смежности и латыша и т. п.).

V. Речь идет о примерах, записанных за последний век с небольшим, но относящихся (как об этом свидетельствует их локус и некоторые другие детали) скорее всего к XIV—XVI вв. Эти примеры очень надежны, так как не отбирались специально, но оказались в диалектологических записях. Лишь несколько примеров из многих: **Литва**. *Бранно.* Эй, литва поганая; — **Литовский**. *Бранно.* Ией, литовские люди, съели хрен на блюде; — К кому Богородица, а к нам Литва (икона Богородицы спасла Москву от Тамерлана, а Витовт разорил Смоленск); — Сурожцы (черниг.) — литвины. Литва беззаконная; мякинники, гольтепа; — Литвин — колтун; Литовский колтун; **Литва**. *Бранно.* О крестьянах, приезжающих на покос, коренных русских из села

Воскресенского на Упе. — *Эй, литва поганая!* (ср. *литва* как образ чужого: *Ты скажи-тко, поляница, мни, проведай-ко, Ты коей земли да литвы.* Гильфердинг; *Чудь называли остяками и литвой.* Томск.; и даже *литва́* ʻбраньʼ, ʻсклокаʼ: Уж *раз пошла такая литва, так худо.* Пск.); — **Ло́тва**. *Шутливо или бранно.* Лотва некрещеная! (в обращении, ср. также *ло́тва* (ʻбуйное сборищеʼ); — **Латы́ш**. Не одного слова от его, что он говорит, не поймешь, словно латыш какой; также — ʻчеловек, плохо выговаривающий слова по-русскиʼ; ʻбестолковый человекʼ; — **Латыша́ла** ʻчеловек, который латышает — картавит, неразборчиво произносит словаʼ и еще раньше в начале XVII в. в записях Ричарда Джемса: *lattuish* (т. е. латыш). «Они сами хорошенько не знают, почему так говорят: употребляется это слово неодобрительно. Одни говорят, что оно обозначает язычника, некрещеного человека, а таковыми они считают всех, кроме себя. Другие говорят, что слово обозначает человека, не умеющего говорить на их языке, так, например, малым ребятам они говорят иногда: *Lattish ne umiat govorait* (Латыш! не умеет говорить)». А в рассказе Куприна «Мелюзга» три века спустя: «…в стороне… затерялась деревня Большая Курша. Обитателей ее зовут в окрестностях Куршей-головатой и Литвой-некрещеной», но и в наше время в тех же местах — *У С'ом'ки Латыша́ у сымао́ не́ту ни граша́* (прозвище) и т. д. Реальное и фантомное, мифологизированное не всегда отделимы друг от друга в подобных случаях. Ср. смещение «исторического» и «мифологического» в беседе калиновских обитателей, рассматривающих на досуге росписи на стенах под арками («Гроза» Островского): 1-й (*осматривая стены*). А ведь тут, братец ты мой, когда-нибудь, значит, расписано было <…> Что бы это такое, братец ты мой, тут нарисовано было? Довольно затруднительно это понимать. 2-й. Это геенна огненная. 1-й. Так, братец ты мой! <…> И Арапы? 2-й. И Арапы. 1-й. А это, братец ты мой, что такое? 2-й. А это Литовское разорение. Битва́! — видишь? Как наши с Литвой бились. 1-й. Что ж это такое Литва? 2-й. Так она Литва и есть. 1-й. А говорят, братец ты мой, она на нас с неба упала. 2-й. Не умею тебе сказать. С неба, так с неба. Женщина. Толкуй еще! Все знают, что с неба; и где был какой бой с ней, там для памяти курганы насыпаны. 1-й. А что, братец ты мой! Ведь это так точно.

Несколько соображений в связи с этими примерами. Прежде всего интересна их локализация: кроме «сумасшедших» и крайне редких случаев (Томск., Свердл., отчасти Онежск.) они отмечены в Пск., Новгор., Тверск., Яросл., Ряз., Тамб., Тульск., Калуж. губ., т. е. именно по периферии, совпадающей с отмеченной выше балтийской дугой. Очень характерно в этой связи и расположение таких не исконных, но относительно поздно возникших населенных пунктов с литовскими названиями, как *Айбутово*, *Букон-*

тово, *Гирмонка*, *Домантовское*, *Ямонтово*, *Нарбужье*, *Скирмантово*, *Скомонтово* и т. п. с довольно точными пространственно-хронологическими индексами (ср. духовные и договорные грамоты князей XIV—XVI вв.). В этом же контексте неслучайным нужно считать сгущение примеров образа *поганой литвы* по обе стороны Угры: эта порубежная река нередко была местом противостояния, набегов, сражений; здесь между Боровском и Юхновом жила голядь; в 1147 г., когда впервые летопись упоминает голядь и Москву, половцы «повоеваша Угры верх»; с тех пор Угра часто выступает в подобных контекстах. Но два факта должны быть отмечены особо: противостояние на Угре Витовта и вел. кн. Василия в 1409 г. и хана Ахмата и Ивана III в 1480 (балтийская подоплека этого «великого стояния» известна и очень значительна) и длительное присутствие здесь балтов, объясняемое изолированностью этих мест (последним уделом Московского княжества, сохранившимся до Василия II, был Верейско-Боровский, по Протве). Угра стала своего рода клише, и в списках псковской редакции, содержащих «Слово о погибели Русской земли», Угра заменяет Волгу в эпизоде, связанном с князем Глебом. Другая особенность — «русский» образ литовца сильно отличается от «белорусского»: последний спокойнее, конкретнее, как бы нагляднее, чаще ориентирован на то, что непосредственно связано с контактом: *Літвякі по-нашему не говоруць* или *Гутарка адметная ў той літоўкі*, или *I ліцвяке адзін другога не панімаюць*, или *Пры лецвякох жыём*; *Яе муш літвяк; Тут у нас літвінка, з Литвы дзеўчыну ўзялі* и т. п. (ср. в воспоминаниях тетки А. А. Блока М. А. Бекетовой о жизни в Шахматове: «Когда Ананьевне [женщине, помогавшей по хозяйству. — *В. Т.*] пришлось жить зимой с латышами, она была очень недовольна. Всё было у них не так, как она привыкла: говорили они по-своему, а по-русски очень плохо. Она пресерьезно рассказывала: “По нашему — полка, а по ихнему — палка”. Она на них не жаловалась, а только скучно ей было с ними»). Наконец, очень существенно, к а к видел русский литовца, уничижаемого в его характеристиках соседа, который тоже, впрочем, не оставался безответным. Этот сосед, литовец или латыш, не просто пашет землю, пасет скот или поет песню (об этом ни слова), но он некрещеный, не умеющий говорить и выступает только как объект брани, издевательства, дразнения, в лучшем случае обидной шутки. Все, конечно, имеет исторические основания, но сейчас важнее извлечь урок из этих описаний «соседа», они рисуют не столько его образ, сколько то искажение, которое неизбежно при этноцентрической позиции, и разоблачают не столько этого «соседа», сколько соседа этого «соседа» в нежелании и неумении непредвзято взглянуть на ближнего. Но, впрочем, именно историчность заставляет взглянуть на картину и несколько иначе. Русские и сами умели пахать, пасти скот и петь песни; более того, они знали, что и литовцы умели это делать, и по-

этому не говорили об этом. Но говорили по-русски литовцы и латыши плохо или вовсе не говорили, вера их была с «русской» точки зрения язычеством и безбожием, и вот об этих отличиях и говорил «русский» образ литовца или латыша. Но и тут опасно занимать слишком жесткую позицию и принимать образы «чужого» вполне всерьез. Полностью серьезной была лишь установка на предельное обеспечение безопасности ради блага своего этноса. Сами эти образы не исчерпывались только их «оскорбительной» (или «противооскорбительной» — ответ на ответ) функцией: в них ощущается и определенная, *ad hoc* возникающая провокативность, желание вызвать другую сторону на ответ, по которому можно определить нечто для себя важное, намерение подсунуть оппоненту несколько примитизированный «свой» образ (хитрость) и т. п. В этих дразнениях-поношениях, носящих почти ритуальный характер, уже ощущаются черты той «под-структуры», которая осуществляет «отрицательный», шутливо-бранный или иронический диалог двух этносов, отчасти подобный диалогам между жителями двух соседних (но «своих») деревень или между парнями и девушками в отмеченные моменты календарного года. Эта специфика диалога отчасти помогает понять ситуационную и жанровую обусловленность взаимных «оскорбительных» образов. Когда каждая сторона приходит к пониманию, что надежность и гарантии для своего этноса требуют уже не акцентирования и персеверации «своих» достоинств и преимуществ, но выхода в более широкую сферу, где допустимы контакты и диалоги с другим этносом и где можно найти новые положительные возможности, тогда «отрицательная» окраска образа «соседа» снимается и та же схема диалога заполняется положительным содержанием. Привязанность к роду, родному месту, родине, вере, языку глубже входит в сердце, перестает использоваться агрессивно, помогает понять, что и у соседа есть такие же привязанности. Эта общность самой привязанности и ее роль в понимании другого важнее различий в объектах этой привязанности, как общечеловеческое важнее национального, но самый органичный путь к нему именно через этнически индивидуальное и различное. В силу исторических причин русско-литовский диалог не был завершен, шанс, даруемый самим условием встречи на одном, а позже на смежных пространствах, был упущен, поры плодоношения не дождалась ни та, ни другая сторона. Этот исторический урок невостребованных возможностей делает настоятельным выполнение взаимного долга в новых условиях. И «русская» сторона должна сделать первый шаг. Во всяком случае уже в середине XVI в. митрополит Макарий, имея в виду Литву, писал: «Мы — люди церковные, и нам до того дела нет (до государевых дел. — *В. Т.*). А мы, как пастыри христианские, боговенчанному самодержцу напоминаем, чтоб он с пограничными своими соседями имел мир и тишину». Но и сейчас, на склоне XX века, «мир и тишина» не наступили. Бо-

лее того, цена их возросла, и они требуют для своего осуществления уже иного «субъекта» этой пограничной ситуации. Теперь этот «субъект» обязан вспомнить о «пограничных своих соседях» не как о неизбежном зле или просто тревожном факторе, но как о *другом*, являющемся необходимым условием подлинного существования и самого себя, орудием осуществления своей собственной судьбы и поэтому — как о благе. И нужно помнить еще об одном — «граница» есть знак пограничности, а это явление не может быть сведено только к пространственному или временно́му аспекту: оно также состояние души — как отдельного человека, так и всего этноса, понимаемого как единая нравственная личность. *Эта* пограничность воспринимается и переживается тем обостреннее и — часто — трагичнее, чем более зыбкой кажется граница, чем многочисленнее, сильнее и (не дай Бог!) агрессивнее сосед по ту сторону границы, чем жестче и суровее говорит историческая память о потерях, ставших знаком опасно изменяющейся границы в пространстве и — как следствие — ухудшающегося «пограничного» этнического самосознания, состояния «народной» души.

1991

ЕЩЕ РАЗ О «СЕВЕРНОРУССКОЙ» *ЛИТВЕ* И ЕЕ МИФОЛОГИЗИРОВАННОМ ОБРАЗЕ

Это понятие «севернорусской» литвы новое, недавно введенное автором этой заметки. Оно вторично и формируется в непосредственной связи с первичным этнонимом *литва*, взятым в сильно мифологизированной проекции, отражающей более или менее фантомные представления, бытующие среди населения Северной России о некоем «чужом» этнокультурном элементе и имеющие сильно размытые границы, а иногда даже и разные идентификации, хотя за фантомными образами присутствует и нечто реальное, увиденное, однако, в зеркале с сильно смещающим — вплоть до гротеска с отрицательным знаком — эффектом. То же относится и к другим насельникам этого ареала, олицетворяющим разрушительную стихийную силу (ср.: *чудь*, *паны* и др.) и оставившим по себе память в народных преданиях.

Два понятия должны быть уточнены. Определение «севернорусский» предполагает территорию Восточной Европы к северу приблизительно от 56° широты, т. е. от северных регионов Подмосковья. Объем этого ареала составляют Архангельская, Вологодская, Новгородская, Тверская, Костромская области, Онежский край, но отчасти и смежные территории, не говоря о немногих из пока известных исключений (Екатеринбургская обл. и др.). Второе понятие, нуждающееся в разъяснении, — сама *литва*, по имени которой — с известным основанием — и всю территорию, где это имя и связанные с ним представления бытуют, можно бы было назвать «севернорусской» Литвой.

Источниками, позволяющими судить об этом этнотерриториальном образовании, выступают само слово *литва*, фиксируемое здесь довольно часто, речения, в состав которых входят слова *литва*, *литовский* и т. д., предания, былины и даже гидронимы и топонимы (о чем писалось в ряде статей), встречающиеся, правда, лишь в южном поясе означенной территории или на

северо-западе, в Новгородской, Псковской, западной части Тверской области, т. е. в непосредственном соседстве с территориями, где распространена балтийская речь, или в относительной близости от них.

Так или иначе, в севернорусском ареале народная память сохранила имя литвы и ее образ, хотя последний настолько далек от определенности, что, пожалуй, наиболее точным (и, кстати, нейтральным) нужно признать тавтологическое определение типа «литва и есть литва», использованное между прочим и в «Грозе» А. Н. Островского, впрочем, все-таки не без некоторой дополнительной информации, ср.: **1-й.** *А это, братец ты мой, что такое?* **2-й.** *А это литовское разорение. Битвá! Видишь? Как наши с Литвой бились.* **1-й.** *Что ж это такое Литва?* **2-й.** *Так оно Литва и есть.* **1-й.** *А говорят, братец ты мой, она на нас с неба упала.* **2-й.** *Не умею тебе сказать. С неба так с неба.* **Женщина.** *Толкуй еще! Все знают, что с неба. И где был какой бой с ней, там для памяти курганы насыпаны.* **1-й.** *А что, братец ты мой! Ведь это так точно.* Маслинский (2000: 5) справедливо указывает, что в данном случае писатель мог использовать этнографический материал и собственные наблюдения. Во всяком случае, во времена Островского предания о литве публиковались в ряде изданий. Можно также предполагать (судя по другому кругу источников), что литва или упала с неба в виде камня (ср. перебрасывание камнями двух братьев Голяд, приведшее к их гибели, см. Кашкаров 1901: 11, Калужская губ.; мотив бросания камней или каменного топора хорошо известен в литовских, латышских, белорусских преданиях о богатырях), или уже на земле, после битвы была превращена в камни, которые и стали как бы могильными камнями погибшей литвы (см. также Смирнов 1998: 350—373). В обоих случаях параллели к этим мотивам известны во всей околобалтийской зоне, в частности, в разных филиациях мотива каменного оружия Громовержца, примененного им против его противника, отмеченного в т. н. «основном» мифе.

В последние три десятилетия и особенно в настоящее время тема «литвы», чаще всего в севернорусском ареале, привлекала внимание ряда исследователей и собирателей народных преданий, см. Соколова 1970: 33 и сл.; Криничная 1978; 1987; 2000; Топоров 1982: 3—61; 1999: 276—292; 2000: 349—411 и др.; Березович 2000: 2—5; 2000а: 432—434; Маслинский 2000: 5—9; 2000а: 327—331. Л. Василяускас, в течение многих лет исследовавший камни в широкой полосе от Литвы до Калужской области, подготовил к печати капитальный труд, в котором отчасти затрагивается и тема, близкая к разбираемой в этой заметке и др. Накопился достаточно представительный, хотя, разумеется, и весьма неполный, нередко случайный материал о севернорусской литве. Лишь немногое можно привести здесь. Ср. *литвá* как обо-

значение некоего чужого и чуждого этнического элемента (ср.: *Здесь бывала чудь и литва* и нередкое отождествление литвы с чудью, татарами и даже остяками — *Чудь называли остяками и литвой*, из чего с известным вероятием следует, что и литву называли чудью, и что подтверждается характеристикой литвы как чудно́го народа, чудаков, во всяком случае странных людей, не соответствующих некоей более или менее общепринятой норме). Литву и татар объединяет в этом ареале вхождение в сходные сюжеты и мотивы. Ср. тему «знамения», ср.: «Против выжженной им (Батыем. — *В. Т.*) полосы на земле выступило знамение на небе в виде белой полосы. Где шел он, там и небо-то <…> побелело от этого. С того и прозывается оно Батыевой дорогой» (Зачиняев 1906: 152). Сходный мотив в тексте о происхождении гречихи-крупянички как проросшей душе девушки, взятой в плен «литвой» (Якушкин 1884: 387—389; Соколова 1970: 36; ср. также Смирнов 1972; Березович 2000а: 433—434 и др.). — Из преданий, в которых одновременно присутствуют и литва и чудь, ср. «Чудь и литва в Валдиеве» и др. (Криничная 1978: 51—52; 1991; Смирнов 1972).

Слово *литва* употреблялось и как бранное слово, как бы продолжая старорусскую формулу, известную в ранних источниках, *литва поганая* (вар. — *литва некрещеная*, *литва беззаконная* и др.), ср. СРНГ 17, 1981: 71, ср. также бранное выражение *Ией, литовские люди, съели хрен на блюде* (СРНГ 17, 1981: 73) и др. Слово *литва́* в говорах означает брань, склоку, вероятно, связываемые с характеристикой народа — *Уж раз пошла такая литва́, то худо* (псковск.). Не только нельзя исключать, что отрицательно окрашенное обозначение этноса *литва́* в языковом сознании связывалось с *литва́* ʻсильный дождьʼ, ʻненастьеʼ (*На дворе такая литва́ стоит, а ты за грибами идешь* [псковск.]), но и можно настаивать, что в определенной ситуации между этими двумя словами устанавливается прочная связь. И *литва́*, народ, и *литва́*, сильный дождь, объединяются двумя общими характеристиками — они идут, и идут с неба. Более того, и по существу оба эти слова, воспринимаемые позже как омонимы, генетически восходят к одному источнику — и.-е. **leit-*/**līt-* ʻлитьʼ с суфф. *-uv-*, ср. б.-слав. **leit-uv-* (лит. *Lietuva* как обозначение бассейна реки, т. е. некоего связанного с наличием воды пространства, давшего название и народу, и земле, где он обитает, или русск. диал. *литва́* ʻсильный дождьʼ, от глагола *лить*, ср. лит. *líeti* ʻлитьʼ, *lietùs* ʻдождьʼ). В этом отношении русск. *литва́* ʻлитовцыʼ и *литва́* ʻсильный дождьʼ по сути дела сохраняют и/или восстанавливают былое тождество, единый общий источник. Результатом этой «льющести» литвы является заполнение ею всего пространства и деструктуризация его.

Существенно отметить, что для севернорусского населения литва — понятие историческое, хотя следы ее пребывания сохраняются. Важно, что ко-

гда-то ее не было (первоначальные времена), когда-то она пришла, когда-то прошла — исчезла (как пришла, разлилась как вода, так и сплыла), хотя это *когда-то* могло иметь место совсем недавно, ср.: литва прежде жила какая-то, маленькие люди, сто или двести годов, от отца еще слыхала (Шенкурск., уроч. Литвиново. Березович 2000: 2; интересно, что нельзя исключать принадлежность этого речения потомку вполне реальных литовцев в прошлом). В «литовские времена», *когда литва шла* (реально в Смутное время и смежные с ним периоды, в начале XVII века, когда действительно литовские вооруженные отряды были частыми гостями в северной Руси), она представлялась местному населению страшной разрушительной (кажется, бессмысленно) силой, «чужаками», которых лучше чуждаться, если есть установка на безопасность; отчуждение от «чужаков» в такой ситуации — благо (о категории «чуждости» см. Пеньковский 1989: 54—82). Большая часть примеров фиксирует именно это время, хотя, когда конкретно оно было, не указывается (наиболее общее определение времени — «литовское разорение», где литовское может быть и польским), и эти свойства и дела характеризуют литву. Несколько примеров (см. Маслинский 2000: 6—8) того, что было, чем все кончилось и что осталось в памяти и в памятниках прошлого — *Литва шла, какие-то все военные, ай хто? Я не знаю, хто литва. Народ какой-то ишёл, не знаю я этого, это давно было; — Знаешь, ряка Кунья, глубоконная такая ряка. И не могли ничего сделать в эту… А наши, наши русские как вступили толпой такой — всех йих потопили тут, литву эту <…> В ряку загнали нашу <…> И потопили, что … такая глыбина, и все равно этых людей много — и образовался … обрыли востровым* (Торопецк. р-н; подобный эпизод имел место реально и связывается с именем Александра Невского); — *Проходила дальше туды, в Оксово; Они проходили, а потом даже в Дворищи, что ли, они дошедши были; — Литва-то шла, все разграбливала. Пока не остановили. [А как ее остановили?] Дак от Бог знает, как <…> В Новгороде-то там много окапливалося, отстаивали* (эти три примера из дер. Ягайлово, Мошенск. р-н); — *Где они шли? Они туда, на Звонец, туда и прокатили, на Тихвин <…>* (Любытинск. р-н); — *Они так шли, не то что крутили, а как откуда вышли, так идут: попала деревня — там прибивают всех* [Андреапольск. р-н]; — *Дак хулиганили, всё-всё на пути сметали. Литва, грят… И вот выражение и сейчас есь: как литва, говорят, прошла. Ой, ой, ой! Что литва прошла!* (Любытинск. р-н); — *Дак рассказывали, что литва шла, все крошила на пути* (Там же); — *А она и шла, вот всё на пути смятала, да, смятала всё на свете* (дер. Ягайлово, Мошенск. р-н); — *В одном месте их там бьют, закапывают, дальше вот идут сюды* (Там же); — *Дак вот на скамейку ребятишек, маленьких детей поло-*

жат, а второй скамейкой придавливают по шее (Там же); — *Кол заострять, в землю забъють, ребенка на этот кол наторнуть и пойдуть дальше* (Там же); — *Литва тут проходила, так все подряд сжигали там <...> И хоронили, и били <...>* (дер. Харменичи, Тихвин. р-н); — *<...> говорят, что тут литва проходила. А я не знаю, что за литва <...> что всё... ну лес, да всё сваливалось. [А это люди были или что другое?] Да не знаю, дак <...> Может, и люди там были. Бог ея знает. Ну, идет, что как... такой вроде ветра, ураган. И вот всё... только по одному месту так* (Там же); — *<...> когда литва шла, они очень издевались над народом. Отберут у матери ребенка и возьмут на кол посадят его* (дер. Озеровичи, Тихвин. р-н); — *А разве сейчас нет литвы — в городах приходють, убивають...* (дер. Б. Гряды, Локнянск. р-н); — *Ну, литва ишла, убивали людей и таким, этым... сопкам зарывали* (с. Сережино, Андреап. р-н) и т. п. Но и литва не вечна и не всегда удачлива в своем «разорении» — то дойдут до болота, где можно увязнуть, и возвращаются восвояси, то люди в страхе перед литвой роют ямы, прячутся под землей («жальники»), а иногда и принимают там самоубийственную смерть: отражение добровольной гибели мятежных старообрядцев, как правильно замечает К. А. Маслинский. Интересно и другое — в некоторых преданиях литва, литовское войско исчезают (обычно в воде) или даже уничтожают сами себя, ослепнув или обезумев (параллель-«компенсация» к только что отмеченному мотиву самоубийства людей, преследуемых литвой).

Когда реальные возможности борьбы с «литвой» оказывались тщетными, оставалась единственная надежда — на чудо. Об одном из таких примеров можно узнать из текста, хранящегося в архиве ВГО, XXXVIII, 13, л. 15—16 (*С. Полетаев.* Этнографические сведения о жителях Гжатского уезда 1854 г.). Приурочено это чудо к «литовскому разорению» —

> Чудо было за речкою Гжатью; при селе Неблюжье, Субботниках тож, жила баба, а у ней было два сына, один жил с ней, другой же в Буй-городе, и обои богатыри. Когда же находила литва, а сын малый бабин выпил четвертку винца и крепко заснул. Когда совсем надвигала литовская туча, то матка стала его будить и никак не добудилась; когда ж горько заплакала и слеза ее упала ему на щеку, тогда он вскочил и сказал ей: «Ах, матушка, ты сожгла меня». А она ж ему ответила: «Ну, сынок! Смотри-ка, вить мы все погорели». Тогды он встал и увидел рать силу великую, перескочил чересь речку и выхватил у попова двора дубовую верею и пошел с нею навстречу и положил силы много, а как другой брат к нему подлетел, то они перекосили и сметы нет (см. Соколова 1970: 38—39).

Нетрудно заметить, что многие детали из речений и тем более преданий о литве на севере России отсылают именно к началу XVII века, к Смутному времени, когда действительно эти земли были открыты для вторжения вооруженных отрядов чужеземцев и их своевольных, нередко жестоких действий, в них принимали участие польские отряды («паны»), ср. историю Ивана Сусанина и его гибели при обилии топонимов типа *Панова Гора*, *Панов Бор*, *Панской Стан*, *Панское*, *Панища* и др. (см. Березович 2000) и при том, что поляков в Смутное время нередко именовали литовцами, литвой (даже в источниках, сообщающих о событиях того времени в Москве), а литва и «паны» иногда характеризуются и общими чертами и даже мотивами, хотя «паны» не были столь страшны, как литва: они принадлежали истории, и память о поражении их жила в народе (ср. *паны жили у нас, они были неграмотные и темные, здесь их сразили* [Вашк. р-н Вологодск. обл.]; — *Ляхи — это шляхта. Они сюда зашли и тут, видимо, погибли* [Верхнетоемск. р-н Арханг. обл.]; — *там панов разбили да утопили* (Каргоп. р-н Арханг. обл.) и т. п. Но привязка преданий о литве к Смутному времени, в которых литва хуже «панов», последняя по времени, но отнюдь не первая. Литва лучше и раньше «панов» знала северные (в указанном выше понимании) земли России. Летописные источники, прежде всего новгородские, часто сообщают о походах «Литвы» к Новгороду, Шелони, Торопцу, Бежице, Селигеру, Любне, Мореву, Твери, Переславлю, Клину и т. д. (1210, 1217, 1222, 1223, 1225, 1229, 1234, 1245, 1285 и т. д.). Более того, довольно рано сложился определенный шаблон в описании «Литвы» — *Тое же зимы воеваша Литва Новгородськую волость… Ярославъ… поѣха на нь… побѣгоша погании* (1225); — *…оубиенъ бысть Михаило Ярославичь от поганыя Литвы* (1248); — *…идоша на безбожную Литву, и тако грѣхъ ради нашихъ безбожными погаными побѣжени быша* (1237); *…а Литвы множьство иссѣкоша…, а иная погань в рѣцѣ истопоши* (1372) и т. д. И художественно-литературные тексты не забывают продемонстрировать свое превосходство над Литвой. Автор «Слова о погибели Русской земли» вспоминает о счастливом, очевидно, времени, когда *Литва из болота на свѣтъ не выникываху*. В том же духе выступает и автор «Слова о полку Игореве» — *<…> и мъногы страны Хынове, Литъва, Ятвязи <…> сулицѣ своѣ повьргоша, а главы своѣ поклониша подъ тыѣ мечѣ харалужныѣ* и — несколько далее — *и Двина болотъмь течеть онымь грознымъ Полочяномъ подъ кликъмъ поганыхъ*. Сходные акценты и в «Житии Александра Невского»: *В то же время умножися языка Литовьскаго и начаша пакостити волости Александрове. Онъ же, выѣздя, и избиваше я. Единою ключися ему выѣхати, и побѣди 7 ратій единѣмъ выѣздомъ* (совсем в духе — *одним махом семерых убивахом*)… с выводом — *И начаша оттолѣ блюстися имени его*. Этот образ *поганой и безбожной Литвы* (о том, что она воинственна, храбра

и жестока, писать избегали, поскольку эти же качества признавались и за собой, ср. жестокую расправу Александра Невского над литовцами: *множество князей их изби, а овѣхъ рукама изыма; слугы же его, ругающеся, вязахуть ихъ къ хвостомъ коней своихъ <...>*) был, к несчастью, усвоен и оказался небеспоследственным для более позднего «русского» образа литовца.

Эти примеры (а немало и других) свидетельствуют, что и задолго до Смутного времени (за 6—7 веков) население «севернорусской» земли знало о «литве» и так или иначе встречалось с нею и складывало в своем сознании и своей душе образ этой «литвы». Одной из характерных черт этого образа было убеждение, что «литва» неизбежна, всегда была и будет страшной угрозой, жестокой разрушительной силой и даже что она была до всего, что она стихия, чуть ли не грозная ипостась природы, что, наконец, многое в природе, в ландшафте, на самой земле предполагает участие этой «литвы». Образ ее поддерживается не только преданием, речениями, самим языком, но и «вещественной» памятью — часовнями, обычно заброшенными и полуразрушенными, в которых иногда встречаются надписи о сражениях с литвой, о причиненных ею разрушениях, о русских воинах, погибших в этих битвах; нередко встречающиеся церкви со следами разрушения дают повод считать, что это дело рук «литвы» (ср. *И вот когда литва проходила, она, как тут проходила, и эту церкву, уж они эти кресты эти все снимали* [дер. Горницы, Мошенск. р-н]). Особый класс свидетельств о литве — их погребения в виде холмов, сопок, насыпей, которые рассматриваются местным населением как захоронения «литвы» или своих собственных предков, о чем известно как русским, так и вепсам. Есть сведения (Маслинский 2000: 6), что в Хвойненском р-не Новгородской области все деревни стоят не на своем месте, примерно в версте от старого, разрушенного «литвой» («Считается, что каждая деревня в районе находится рядом с “жальником”, воспринимающимся как могила предков»; само слово *жальник*, место древнего погребения, расположенное обычно на высоком месте и поросшее деревьями, лесом [СРНГ 9, 1972: 68, ср. *жаль*, убогий дом, скудельница, куда складывают трупы, находимые на дорогах, могила, могильная насыпь, кладбище; горе, печаль; жалость, сострадание], этимологически связано с лит. *gėlà* ʻгоресть’, ʻболь’, ʻломота’: *gélti*, *gẽlinti*, м. б., *gel̃nyti* ʻбить’, ʻсечь’ [ʻkapoti’], ʻкрушить’, ср. лит. *kãpas* ʻмогила’, *kapaĩ* ʻкладбище’). Наконец, третья категория свидетельств о «литве» (или первопредках, первых насельниках этих мест) — большие кости, находимые в разрываемых курганах («могилы литвы») или на «полях битвы с литвой», чаще всего в западных частях Тверской области (Маслинский 2000: 6), ср.: *А сейчас горы разрывають, которые где, вот ети сопки, такие крутые, как дом, кости находят, большие которые кости* (с. Сережино, Андреап. р-н). Тот же собиратель и исследователь указывает,

что «оставление следов пребывания» в виде особенностей местного ландшафта — самый популярный сюжетообразующий мотив преданий о литве, ср.: *И вот у нас ейные осталися памятники <...> кладбища осталися* (дер. Анисимиха, Любытинск. р-н). В этом контексте есть основания говорить о связанном с «литвой» изменением как природного, так и культурного ландшафтов.

Особо следует сказать еще об одном весьма важном источнике по «севернорусской» литве. Речь идет о былинах, сохранившихся на русском Севере и характеризующихся более или менее определенным хронотопом. В былинах не только нередко употребляются (причем нередко в диагностически важных контекстах, ср.: *Ты скажи-тко, поляница, мни, проведай-ко, | Ты коей земли да литвы*. Гильферд.; — *Тут лежал-ле, Соловей да Будимирович, | Он лежал-ле, бежал да за синё море, | Он во ту-же во землю да во Литовскую, | Ко тому-же королю земли Литовскоей, | Кабы свататься на Яннушке Путятишны* [Ончуков, № 8: «Соловей Будимирович»]; — *А поедешь ты во силу, прокляту Литву, | А поедешь ты по силы проклятой Литвы* [Там же, № 72: «Потап Артамонович»] и др.) слова *литва* и его производные, но известны и мотивы и даже целые сюжеты, связанные с литовской темой. Хотя в былинах обнаруживаются некоторые следы поздних наслоений, отсылающих к Смутному времени, началу XVII века, но в целом «литва» русских былин характеризуется иным хронотопом — и более раннее время и, вероятно, более южный ареал, хотя «литва» былин усвоена все-таки как севернорусская, во-первых, и, во-вторых, как сила агрессивная, но терпящая поражение или неудачу.

Наиболее распространенный сюжет представлен в былинах, носящих, как правило, название «Наезд литовцев» (ср. Рыбн. I, № 45; II, № 114 [с добавлением к названию — «на Москву»], № 152, № 164; IV, № 17; Гильферд. I, № 12, № 42, № 61, № 71 и др.). Но тот же сюжет воспроизводится и в ряде былин с иными названиями — «Два брата, два витника» (Рыбн. II, № 135), «Димитрий Бранской и племянники короля Лимбала» (Ончуков, № 37), «Про короля литовского» (Пудож. был., № 24), «О Никите Романове» (Пудож. был., № 43) и другие, представляющие собою более или менее существенные вариации, сюжеты. Основные сюжетные узлы выстраиваются в былинах этого типа следующим образом. К литовскому королю приезжают два племянника. Устраивается пир, все пьют, веселятся, только племянники не участвуют в общем веселье. Король спрашивает о причине этого. «*Мы хочем ехать на святую Русь | <...> на почестный пир*». Король-дядюшка: «*Ах кто не [ни?] езживал на святую Русь. | А счастлив со России не выезживал*», и советует племянникам ехать «*во чисто́ поле*» искать там «*погребы глубокие*» и золото, в них сокрытое. Сказано — сделано. Но, вернувшись к королю,

племянники повторяют, что они хотят ехать на святую Русь. Приехав на Русь, в первом же селе, *Они ели пили да й пограбили, | Велико́ село да о́гню придали*. То же сделали и во втором и в третьем селах, каждое из которых было больше предыдущих (3 — 6 — 9 церквей). Русскому князю или царю сообщают о случившемся — о наезде племянников литовского короля и о том, что *Увезли они Настасью Митриевну | А с трехмесячным младенчиком*. Князь или царь идет к реке Смородине, бросает поочередно три жребия, и третий предполагает поход «*во чисто́ поле*». В результате ряда магических превращений князя или царя удается спасти мать с младенцем. Племянники литовского короля были схвачены — «<...> *руки, ноги им повыломали, | Посадили их на лошадушки | А отправили их в землю-ту Литовскую*», и тогда они дали заповедь — «*Не дай Бог да не дай Господи | А бывать больше на святой Руси, | Нам да нашим детям, нашим внучатам*». Так на собственном опыте племянники литовского короля поняли правоту его совета не ездить *на святую Русь*. Эта былина — о своего рода «русском» реванше за «литовское разорение», хотя в реальной истории «реванш» предшествует тем событиям, без которых само понятие реванша становится бессмысленным (в известной степени этот вывод подтверждается и встречающейся в некоторых текстах рассматриваемого сюжета симметрией, ср.: литовский король и его племянники-неудачники и русский князь [или царь] — д я д ю ш к а и похищенный литовцами «младенчик», предполагаемый племянник, ср. Гильферд. I, № 42).

Былины этого сюжета интересны своими реалиями, относящимися прежде всего к топономастической сфере. Имя литовского короля (кроме случаев, когда он безымянен) знает варианты *Цимбал*, *Чимбал*, *Чумбал*, *Чембал*, *Чолпан* (иногда говорится и о *короле да Политовском*). Последний вариант (*Чолпан*), вероятно, связан с русск. диал. *челпа́н,* как обозначением могильного кургана, так и дурака, чудака (Фасмер 1973: 329); кроме того, вторая часть слова могла отсылать и к обозначению панов, т. е. польско-литовскому слою, к которому относится и севернорусская топонимика с элементом *Пан-*, см. выше; первая часть слова происходит из **kel-* с идеей поднятия-вздутия, ср. лит. *kélti* при *kálnas* ʽхолм’, ʽгора’, лтш. *celt(iês)* : *kalns* и т. п. Вариант имени литовского короля *Цимбал* может объясняться двояко — или из лит. обозначения музыкального инструмента *cimbólai* ʽцимбалы’, из нем. *Zimbel* (ср. польск. *cimbał/y/*, блр. *цымбалы*), связь которого с атмосферой «нечестного пира» литовского царя вполне естественна, или в связи с глаголом *cim̃baliuoti*, *cimbinė̃ti*, *cim̃binti* ʽлениво идти’, ʽплестись’, ʽтащиться’. В обоих случаях «литовская» доминанта слова вполне очевидна (в отличие от связи с лит. *čimbyti* ʽплакать’). Имя обоих племянников литовского короля одно и то же — *Ливики* (*два Ливика*), что дает некоторое основание видеть в них близнечную пару. Другие варианты имени этих князей-братьев, родственников

короля Ягайлы (ок. 1350—1434) — *Витвики*, *Витвички*, *Витвицы*, *Витники*, иногда трактуемые как апеллятивы (*витники-совитники* и т. п.). Есть мнение, что *Ливики* из др.-русск. *литвяк* ʻлитовецʼ, ср. «Житие Александра Невского», 83, список XVI в. (см. Фасмер 1967: 494); в этой связи характерно сочетание — *Два Ливика*, *да литовских* (Гильферд. I, № 42); но такое упрощение-искажение слова, относящегося к *литве*, которая и является главной темой былины, представляется странным, и более правдоподобна связь с *ливиками*, носителями одного из диалектов карельского языка, на котором говорили в северо-восточном Приладожье (ср. вепс. *livviköt*). Связь литовской темы с карельской неслучайна: в былинах литовцы делают походы на Карелу (*Поезжайте-тко <...> | А во ту Корелушку проклятую, | <...> Розорите всю Корелу там проклятую*. Гильферд. I, № 12, ср. Рыбн. II, № 114 и др.). Что касается обозначения племянников как *витвиков*, *витников* и под., то здесь остаются неясности. В свое время было высказано мнение о связи с именем Витовта (*Vytautas*), см. *Соболевский* // ЖСтар. 1, 19; РФВ 23, 312; следуя той же логике, слово *витник* можно было бы связывать с именем другого литовского князя Витеня (*Vytenis*), старшего брата Гедимина; эта пара братьев по отношению к неизвестному нам дяде, конечно, являлась тоже племянниками, но в целом вопрос остается темным [при учете рефлекса перехода *ѣ* > *и* речь могла бы идти об обозначении братьев (племянников) как ветви (*вѣтвь*), ср. диал. *ветвица*, *витвина* (СРНГ 4: 191, 299), принимая во внимание такие семантические мотивировки обозначения ветки, как «двоица», ср. нем. *Zweig*, англ. *twig* ʻветвьʼ и т. п.; два племянника как раз и образуют такую двоицу-пару].

Если в связи с Литвой и ее королем в былинах описывается только трехдневное «пированьицо», то о Руси и Москве сообщается несравненно больше — и о пространстве, и о времени, и о действующих лицах. Уже одна только былина «Наезд литовцев на Москву» (Рыбн. II, № 114) дает основания думать, что в ее историческое основание легли события третьей четверти XIV века, время правления князя Великого княжества Литовского Альгирдаса (Ольгерда). Именно он с войском дважды стоял у стен Москвы, в 1372 г. шел на нее в очередной раз, но вынужден был вернуться. Следовательно, былина заглядывает в прошлое почти на два с половиной века глубже, чем Смутное время. Другие былины этого типа рядом своих деталей отсылают и к более позднему времени, см. далее.

Более детально проработана и та значительная часть «русского» пространства, которая подвергается «наездам литовцев» и «литовскому разорению». Вызывает интерес и этнолингвистическое заполнение этого пространства и удивительная проницаемость его. Основные элементы, встречающиеся на этом пространстве, — литовцы, русские татары. Первые в лице двух племянников литовского короля и, очевидно, их дружины (более того, упомина-

ется и «литовское войско», Пудож. был., № 43) осуществляют поразительно широкую экспансию — на северо-восток (Корела), на восток (Русь), на юго-восток (Золотая Орда) и далее в том же направлении вплоть до «Индии-Индеюшки», а потом, лишенные удачи и наказанные, они проделывают тот же самый путь, но в обратном направлении — от Индии до Литвы (Гильферд. I, № 12). В этом пространстве Золотая Орда и татары занимают особое место. Похоже, что они и Москва в замыслах литовских племянничков каким-то образом объединяются. Неоднократно повторяется сочетание *каменная Москва да Золотая Орда*, обозначающее цель похода. Литовский король-дядюшка не советует племянничкам ехать туда, ссылаясь на свой прежний неудачный опыт и подсказывая им иные цели — Корела, Индия-Индеюшка. Племяннички согласились с этими новыми ориентирами, но от похода на Москву и Золотую Орду не отказались. Но самое интересное, что сами литовские племяннички отождествляются и не раз с татарами, подобно тому, как в сознании племянничков объединяются Москва и Золотая Орда. Разумеется, отождествление с татарами может исходить из общей «вредоносности» татар и литвы, но оно тем не менее остается фактом — *Два тыих любимыих племянничка, | Два тыих поганых татарина* (Гильферд. I, № 12). И далее, выполнив свою первую цель, литовские племяннички приходят *ко кресту да Леванидову, | Стали тут татара опочив держать <...>: А поедем-ка мы братцы в каменну́ Москву, | Каменну́ Москву да Золоту орду*, что они и сделали — *Розорили тут они да каменну́ Москву, | Каменну́ Москву да Золоту орду*. Одним словом, «литовские» татары поразили «московских» татар.

Две особенности, относящиеся к «русскому» пространству былин, привлекают внимание — река Смородина и собственно «московское» (в иных случаях и «околомосковское») пространство. Смородина — из б.-слав. **smard-*, ср. лит. *Smar̃d-upis*, *Smirdė̃lė*, *Smárdonė* и др.; лтш. *Smarda*, *Smarde*, *Smardupīte*, *Smirda*, *Smirdupīte* и др.; прусск. *Smorde*, *Smordin*, точно соответствующее русск. *Смородина* (**Smord-in-*; днепр. *Смородинка*, ср. соседнюю *Вонючка*; укр. *Смородинка*, в басс. Случи, *Смородина*), — граница литовского и русского пространства, своя для того и другого этноса; она проницаема, но и опасна: у нее свои тайны, которые можно разгадать обрядом кидания в нее «жеребьев». Русский князь Роман Митриевич *Приходил он ко реке ко Смородины, | Сам говорил таково слово: | «Ай же вы, дружинушка хоробрая! | Делайте дело повеленное, | Режьте жеребья липовы, | Кидайте на реку на Смородину, | Всяк на своем жеребье подписывай»* (Рыбн. II, № 152). Третий жребий — в пользу сражения с литовцами, и с этих пор начинаются магические превращения князя (в серого волка, в горностая, в черного ворона), принесшие успех русской силе. К *Смородине* ср. там же II, № 164; Гильферд. I, № 42, № 61 и др. Но, пожалуй, главное состоит в том, что река

Москва, по данным текстов, называлась в народе Смородиной, и еще в первой половине XVIII века, по свидетельству Тредиаковского, это название было в хождении среди московских людей. С этой точки зрения Смородина-Москва река, начинавшаяся в то время как раз на литовско-московском рубеже, «за Можаем», немного восточнее Гжатска (ср. *Гжать* < **Gъž-at-i̯-* при лит. *Guž-upẽlis*, *Guž-upỹs*, *Guzų̃ ẽžeras*, *Gužai*, ср. лит. *gùžas* ʻаистʼ и т. п.), оказывается важным пространственным индексом в теме старых литовско-русских противостояний. Другим таким индексом в былинах является не раз упоминаемая Березина как еще один, на этот раз более западный, рубеж, к которому сходятся литовские и русские силы. Московский князь Роман Дмитриевич *Прилетал к рубежу ко Московскому: | Стоит там литва поганая, | <...> | Обернулся он серым волком, | Добрых коней по чисту полю порозгонял, | <...> | А иных вогнал в реку во Березину* (Рыбн. II, № 135). В этом контексте Березина выступает как своего рода замена Смородины.

Московские реалии былин о наезде литовцев (в частности, и на Москву) выглядят весьма убедительными, и не по-былинному убедительными, перечисляя топонимы, отсылающие и к самой Москве, и к топонимам к северу от Москвы («ярославское», «переславское»), иногда, даже чаще всего, инкорпорируемым в собственно «московское» пространство. Это пространство самой Москвы, ее частей и/или направлений изнутри вовне, отсылающих в конечном счете к городам более древним, чем Москва Юрия Долгорукого, наличие которых как бы и делает Москву центром (ситуация явно не исконная). Весьма существенно, что эти города (Ярославль, Переслав/ль/) находятся севернее Москвы, в севернорусском ареале и ранняя Москва ориентировалась на них, а не наоборот. Типичное клише ранней Москвы — *Розорили тут они да каменнý Москву, | <...> | Первое они тут сёло Ярославское, | Другое тут сёло Переславское, | Третьее-то сёло Косы-Улицы* или *Наехала Литва поганыя | от Цимбала короля Литовскаго | <...> | Пожгли твои четыре села что ни лучиших: | Перво село Славское, | А друго село Переславское, | Третье село Карачаево, | А четверто село что ни лучшее, Косоулицы* (Гильферд. I, № 135). Вариант к Карачаеву — *Ехали ко второму селу Карачарову* (Астахова II, № 24) и др. В последнем тексте — еще одно московское название — *И ехали оне* (литовцы. — *В. Т.*) *ко третьему селу ко Красному* — с продолжением: *И было в том селе девять церквей, | Те они церкви огнем сожгли, | Черныих мужичков повырубили*. В контексте перечисления московских сел существенно появление еще одной реалии — *А на той было на горочки на Вшивыи | Старыи Никитушка Романович | А проведал тут же он победушку* | <...> (Гильферд. I, № 12). Разумеется, *горочки Вшивыи* отсылают к *Вшивой горке*, названию, сохранявшемуся еще в XX веке и восходящему к балто-славянскому обозначению черто-

полоха, бодяка (ср. др.-русск. *ушь*, лит. *usnìs*, лтш. *usne*, *usna*/*s*/ и т. п.; **us-* > **vъš-* > *вшивый*; семантическая мотивировка и обозначения чертополоха и обозначения вши — и.-е. **us-* ʻжечьʼ, см. Pokorny I, s. v.). Так же и *село Красное* былины, очевидно, отзывается в реальном названии *Красное село* (известно с XIV в.), находившемся над Великим прудом (1423, он же назывался и *Красным прудом*) и давшем имя Красносельским улицам и переулкам, два из которых — 4-й и 5-й — ранее назывались полуярославскими (с отсылкой к Ярославлю). Село *Карачарово* былины также отсылает к известному месту, уже в XX в. включенному в Москву. Но особенно показательны чаще всего упоминаемые в былинах о наезде литовцев названия двух московских (ранее — околомосковских) сел — *Ярославское* и *Переславское*, отсылающие к соответствующим городам, находящимся к с е в е р у от Москвы. Еще в XVII в. существовала Переяславская ямская слобода, ср. сохранившиеся до сих пор Переяславские улицы и переулок. Красносельский, Переяславский и Ярославский локусы в старой Москве были расположены в ближайшем соседстве (ср., кстати, старое название Средней Переяславской улицы — *Красносельский проезд*). Трудно решить, что кроется за названием *Коса-улица* и где она могла находиться. Но, учитывая московский холмистый ландшафт и известную беспорядочность застройки, естественно, что в Москве всегда находилось место для «косых» и особенно «кривых» улиц и особенно переулков (ср. Косой пер., Кривой пер. [ныне Кривоарбатский], Кривое Колено [ныне Кривоколенный] и др.). Трудно утверждать, но все-таки можно предполагать, что «северное» (в пределах Москвы) расположение былинных сел, подвергавшихся разорению (хотя бы в сознании создателей былин и их слушателей) со стороны литовцев, имеет и некоторые реальные основания: с севера Москва была более открыта для «наездов», чем с запада, где Москва-река могла представлять существенное препятствие, как и ее высокий левый берег (*Три горы* : *трехгорный* и *Варгуниха*); южное же направление было освоено ордынцами и крымцами.

Если обратиться к русским былинным персонажам в этом сюжете, то, хотя это имеет лишь косвенное отношение к избранной здесь литовской теме, все-таки приходится отметить и довольно легко и надежно опознаваемые исторические персонажи — Иван Грозный, Иван Васильевич, Скурла-царь (он же Скурлат, Скурлатов Малюта), отсылающий к Малюте Скуратову; Никита (Микита, Микитушка) Романов (Романович), отождествляемый с боярином и воеводой Юрьевым-Романовым, чье имя было Никита Романович (иногда в былинах имя соответствующего персонажа Никита Дмитриевич (Митриевич); Настасья Митриевна, видимо, идентифицируемая с Анастасией Романовной, первой женой Ивана Грозного (особенно если учесть, что отчество Романович и в ряде других случаев замещается Дмитриевичем); Мария Тем-

рюковна (с отсылкой к еще одной жене Ивана IV), Авдотья Ивановна (видимо, предполагающая Евдокию Ивановну, дочь великого князя Ивана Васильевича) и т. д.

Но литовская тема не ограничивается былинами о наездах литовцев. Она присутствует и в проникнутой духом высокого лиризма былине «На литовском рубеже», который проходит около Смоленска (Смоленца): *Как далече, далече, во чистом поле, | <...> | Под Смоленским городом, | <...> | На лугах, лугах зеленыих, | <...> | Молода коня имал, | Молода коня имал.* В чистом поле — *Всё чудь поганая. | А Чудо поганое | На вылазку выехал* (чудь на литовском рубеже). Победа над Чудом, *А идолы поганые | <...> | Все схватили молодца, | Увезли в чисто поле, | Стали его мучати.* Предсказание коня молодцу сбылось — *Изгибла головушка | Ни на едину денежку.* «Литовская» тема в варианте «проклятой Литвы» представлена в Печорск. был. Ончуков, № 72 («Потап Артамонович»): литва проклятая, но сражается герой былины почему-то с татарами — *Испугалисе тотары все поганыя*, и тут же победа обеспечена — *Да куды-то махнет, да тут и улица | <...> Да бил-де ломил да двои суточки, | Не оставил он не старого, не малого…* Этот пример был крепко усвоен и не раз воспроизводился и в дальнейшем потомками Потапа Артамоновича. — Литовская тема представлена и в былине «Кострюк». «Царю Ивану сударю Васильевичу» пришла в голову мысль — *Поизволил он женитисе, | Не у нас на светой на Руси, | Не у нас в каменной Москвы, | У короля в проклятой Литвы, | Он на Марье Темрюковны.* И едет русский царь в «проклятую Литву», взяв с собой «полтораста татаринов» (они, видно, не столь проклятые, ср., однако, *зла татарина проклятого*). Любопытно, что и здесь (Ончуков, № 91) выступает *втапоры дядюшка царев, | Стар Микита Романович.* В итоге *Кострюк сын Темрюкович* побежден, а *Царь сударь Иван Васильевич, | Он пошол на ложню теплую, | Он со Марьей Темрюковной, | <...> | На кроватоцькю тисовую.* Впрочем, храбрость литовцев под сомнение не ставили — *Как во той ли было — во храброй Литве...,* — так начинается былина «О Никите Романове» (Пудож. был., № 43), и не только она. Усложненный вариант темы «наезда литовцев» представлен в былине «Димитрей Бранской и племянники короля Лимбала» (Ончуков, № 37).

При всей произвольности трактовки литовско-русских отношений в былинах все-таки «историческое» обнаруживает себя в них — то совсем смутно или с удивительным искажением, то с достаточным основанием, чтобы связать былинный сюжет и тем более отдельные мотивы с теми или иными историческими событиями. Не приходится говорить, что отношение к «литве» неизбежно отрицательное и оценивают ее действия как стихийно-деструктивные. В известной ретроспективе эти свойства «литвы» рассматриваются

как органически ей присущие. И в этом плане «историческое» вреждение и разорение «литвой» Руси (сфера «культуры», хотя и в ее худших проявлениях) есть продолжение той же деформирующей роли «литвы» по отношению к природе, к самой земле. Существует достаточно надежный, но явно недостаточно собранный материал о роли «литвы» в этой области, хотя заслуживают одобрения инициативы, предпринятые в последнее время (ср. Маслинский 2000; 2000а). Современный исследователь приводит целый ряд примеров, иллюстрирующих связь в народном сознании «литвы» с образами всемирного потопа, с последствиями ледникового периода. «*Литва — она всё, наверное, зальет*», — сообщает информант (дер. Васильево, Мошенск. р-н, Новгородск. обл.). «*Потоп, литва и этот <...> вот оно одно и то же*» (дер. Корбеничи, Тихвинск. р-н), «*Это когда летники шли*» (Там же). «Мифологическое время, к которому относится “проход” литвы, определяется как период переорганизации миропорядка» ([Маслинский 2000: 8]). Действия литвы приравниваются по своему значению к космологическому (хотя и разрушительному) действию, когда объединяются, казалось бы, противоположные силы — потоп и мировой пожар. И все это относится к некоему началу — «*Вот Адам да Ева-то и были, и от йих и пошёл народ-то. Да это раз <...> давно-то давно, на семисажённом дереве осталось токо людей, литва-то вот, война-то — давным-давно, это <...> Страна-то началась потом с чего-то. На земном-то шаре <...> Да вот всё горило, земля и небо-то, дак вот и стоко осталось людей-то <...>*» (дер. Саньково, Тихвинск. р-н); — «*Литва эта шла, век и есть кончался*» (дер. Хотилицы, Андреап. р-н).

В народных представлениях о ледниковом периоде и его последствиях он связывается с определенной деформацией земной поверхности, появлением обильных вод, появлением больших камней-валунов, которые, сколько их ни убирай, ни измельчай, снова и снова возникают из земли. Сам же ледник связывается с литвой по ряду семантических признаков. Иногда в самих валунах склонны видеть как бы окаменевшую в наказание литву. Маслинский 2000а: 327—331, собравший ценный материал на северо-западе России, отмечает, что «литва тоже устойчиво соотносится информантами с концом света на том же основании, что и ледник» (ср. тексты 1—6). Ср.: «*Дак что — вот здесь, видишь, это, шла Литва, дак много каменья она натрясла*». По этому далекому прошлому представляют себе и будущее в преддверии двухтысячного года, ожидая апокалиптических событий, по примеру того, что некогда вызвала литва своим приходом-проходом. Что так было и так будет, люди знают, и знают, что причиной всему «литва», а что такое она, не знают и ссылаются на традицию — «так говорили» — «так говорят». И такие представления продолжают жить, а фоническая смежность (*лит/ва/* — *лед/ник/*) еще более сближают то и другое.

Мифологизирующее сознание как бы дарит «литве» на севере России еще тысячелетия вглубь, вплоть до ледниковой эпохи. Пусть это присутствие литвы на севернорусском пространстве всего лишь виртуально, не более чем миф, если говорить о столь далеких временах. Но было бы ошибкой недооценивать самое постановку проблемы «севернорусской» литвы, тем более что балтийские черты в гидронимии и топонимии Севера и Северо-Запада уже приводились (их происхождение с известной условностью можно относить ко времени начиная со 2-й половины I тысячелетия) и будут приведены в свое время.

Миф — великая творческая сила, но часто и страшный соблазн, и если из истории формирования русского образа «литвы» не извлечь уроков и не суметь по-новому взглянуть на соседа, «чужого», не увидеть в нем лучшее, не искать новых пространств встречи — то наше дело плохо.

Литература

Астахова 1951 — *А. М. Астахова.* Былины Севера. Т. 2. М.; Л., 1951.

Березович 2000 — *Е. А. Березович.* «Чужаки» в зеркале фольклорной ремотивации топонимов // Живая старина. 3 (27). М., 2000.

Березович 2000а — *Е. А. Березович.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.

Гильферд. — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом. Т. 1. СПб., 1894; Т. 2, 1896; Т. 3, 1900.

Зачиняев 1906 — *А. Зачиняев.* Об эпических преданиях Орловской, Курской и Воронежской губерний // ИОРЯС. XI. Кн. 1. СПб., 1906.

Кашкаров 1901 — *В. М. Кашкаров.* К вопросу о древнейшем населении Калужской губ. // Калужская старина. Год первый. Т. 1. Кн. 2. Калуга, 1901.

Криничная 1978 — *Н. А. Криничная* (ред.). Северные предания: Беломорско-Обонежский регион.

Криничная 1987 — *Н. А. Криничная.* Русская народная историческая проза. Л., 1987.

Криничная 1991 — *Н. А. Криничная.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Криничная 2000 — *Н. А. Криничная.* Русская народная мифологическая проза. СПб., 2000.

Маслинский 2000 — *К. А. Маслинский.* «Литва — она всё зальёт» // Живая старина. 3 (27). 2000.

Маслинский 2000а — *К. А. Маслинский.* Литва, ледник, потоп (Народные представления о ледниковом периоде) // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000.

Ончуков 1904 — *Н. Е. Ончуков.* Печорские былины. СПб., 1904.

Пеньковский 1989 — *А. Б. Пеньковский.* О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. 1985—1987. М., 1989.

Пудож. был. — Былины Пудожского края. Петрозаводск, 1941.

Рыбн. 1909, 1910 — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1909; Т. 2, 1910.

Смирнов 1972 — *Ю. И. Смирнов.* Предания Европейского Севера о чуди // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972.

Смирнов 1998 — *Ю. И. Смирнов.* Первожители с единственным топором // Балто-славянские исследования. 1997. М., 1998.

Соколова 1970 — *В. К. Соколова.* Русские исторические предания. М., 1970.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л.; СПб., 1965—.

Топоров 1982 — *В. Н. Топоров.* Древняя Москва в балтийской перспективе // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982.

Топоров 1999 — *В. Н. Топоров.* Балтийский элемент в Новгородско-Псковском ареале (Общий взгляд) // Великий Новгород в истории Средневековой Европы. М., 1999.

Топоров 2000 — *В. Н. Топоров.* О балтийском слое русской истории // Florilegium. К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000.

Фасмер 1967, 1973 — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1967; Т. IV, 1973.

Якушкин 1884 — *П. И. Якушкин.* Путевые письма. Сочинения. СПб., 1884.

БАЛТИЙСКИЕ И СЛАВЯНСКИЕ ДАННЫЕ О БОБРЕ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

(опыт реконструкции)

I. Вместо введения: балтийская ситуация — плюсы и минусы

Обращаясь к разысканию данных о мифологической роли бобра в балтийских традициях, исследователь оказывается в сложном положении. Эти данные минимальны и в целом довольно тривиальны (по крайней мере на первый взгляд). Более того, без особой натяжки можно было бы сказать, что практически они отсутствуют — во всяком случае в «чисто мифологическом» виде. В самом деле, мифологических текстов о бобре нет; за незначительными исключениями, которыми легко было бы пренебречь, о бобре ничего не говорится ни в сказках, ни в загадках, ни в пословицах или поговорках, ни в детских играх и фольклорных текстах [1], хотя в этих же текстах достаточно полно представлены другие представители фауны. В песнях тема бобра (чаще выдры или выдры и бобра с отчетливым первенством первой; один бобр, как правило, не появляется; во всяком случае таково положение в латышских дайнах [2]), конечно, изредка появляется, но поворачивается она скорее практически-описательной, «промыслово-потребительской» стороной, нежели мифологической. Ср. несколько стандартных примеров: *Ūdris b e b r i izlamāja | Leinājam kājiņām; | Tāds ir viens, tāds ir otris, | Abi siekstu laipotāji* (11710, ср. 11711—11713); *Ūdris, b e b r i s cīkstījās | Straujupītes maliņā: | Abi bija naudas vīri, | Naudas svārki mugurā* (11714, ср. 11715); *Nākat, ļaudis, skatīties, | Kādus kokus Gauja nes: | Ošus, kļavus Gauja nes, | Ūdra, b e b r a cirtumiņ. | Pats ūdrīts guļ dibenā, | Zelta kurpes kājiņā* (11700).

Учитывая эти обстоятельства, можно было бы сделать заключение, что «бобровая» тема в балтийской мифологии, насколько она нам доступна, практически не отражена — или из-за отсутствия необходимых условий для ее возникновения и формирования, или из-за бесследного исчезновения ее следов, или по какой-либо иной причине. Но такое заключение находилось бы в резком противоречии с целым кругом данных о бобре, которые, не являясь, строго говоря, мифологическими, тем не менее предполагают хотя и опосредствованную, но все-таки в сумме своей достаточно надежную связь с мифологическими данными. В данном случае существен некий минимум, который в целом мог бы быть сформулирован как высокая степень вероятности присутствия некогда в балтийской традиции некоего фрагмента «бобровой» мифологии и — более того — определенных «бобровых» ритуалов, вытекающая из совокупности и н ы х данных о бобре, находящихся вне всякого сомнения. Целесообразно вкратце указать эти «иные» данные.

В о - п е р в ы х, Латвия, Литва и Пруссия принадлежат к тому ареалу, где бобры появились очень рано (весьма древние следы их сохраняются в торфяниках и обнаруживаются при раскопках «пилякалнисов»), водились в изобилии, были предметом особой заботы и сохранялись здесь, особенно в Литве, дольше, чем в подавляющем большинстве старых «бобровых» ареалов [3].

В о - в т о р ы х, отмеченность юго-восточной Прибалтики и особенно Литвы в отношении бобров хорошо известна и издавна признана. В «Истории народов Севера» шведа Олафа Магнуса (1555) указывается, что «более всего бобровых шкурок доставляет Литва, оттуда они попадают в Гданьск, а отсюда — по (всему) широкому свету» (в это время бобры водились еще в 25 реках Литвы, преимущественно в Жемайтии [4]); и в самой Литве высоко ценились и бобровые шкурки, и *castoreum*, продукт желез внутренней секреции (это медицинское средство оценивалось почти на вес золота), и мясо бобра, «бобровина» (особенно мясные части хвоста), которое разрешалось есть во время поста; но вместе с тем уже в это время предпринимались продуманные меры по охране бобров: в главе IX первого Литовского Статута (1529 г.), в специальном разделе «О бобровых гонах», посторонним лицам строго запрещалось появляться в местах расселения бобров, косить траву и обрабатывать поля на расстоянии меньшем, чем то, на которое можно добросить палку; за кражу или убийство бобра предусматривался высокий денежный штраф и т. п. [5]; в то же время уже существовала институализированная должность «бобровников» (*bebrininkai*), выступавших как смотрители бобровых угодий [6] (они же, видимо, были и охотниками-ловцами, особенно в более ранний период, до введения защитных мер).

В - т р е т ь и х, чрезвычайно широкое распространение получила «бобровая» номенклатура в гидронимии и топонимии балтийских земель, включая

сюда и ареал, который позже подвергся славизации (уместно обратить внимание и на наличие «бобровых» личных имен, хотя они представлены, особенно для более раннего периода, очень слабо [7]). Ср. п р у с с к. *Bebirlauken*, 1377, *Bewer*, 1287, *Bybir*, 1330, *Bebir*, 1389 (позже — *Behwer*); *Bebra*, 1343, *Bober*, 1378 (позже — *Bobr*) [8]; — л и т. (гидронимич.) *Bẽbrė*, *Bebrìnė*, *Bebrìnis*, *Bebrìnkos ež.*, *Bebrū́nų ež.*, *Bebrica*, *Bẽbrujis*, *Bebrùkas*, *Bebrũ̄kas*, *Bebrupis*, *Bebrusaĩ*, *Bebrusų̃ ùpė*, *Bebrū́tis ež.*; *Bebrìnis*, *Babrìnės upẽlis*, *Babrinẽ̄lis*, *Babrū́nė*, *Bãbrungas*, *Babránka*, *Babrų ež.*, *Babrùkas*, *Babrùtė*, *Babráuka*; (топонимич.) *Bẽbrai*, *Bẽbrikai*, *Bebriniñkai*, *Bebrìnka*, *Bebrùliškė*, *Bebrū́nai*, *Bebrusaĩ*, *Bebrusẽ̄liai*; *Babraĩ*, *Babráuka*, *Babrauniñkai*, *Babrìnė*, *Babrinẽ̄lis*, *Babriškẽ̄lis*, *Bãbriškės*, *Babrìškės*, *Babrìškis*, *Babrómiškės*, *Babrónys*, *Babrùkiškės*, *Bãbrungas*, *Bãbrungėnai*, *Babrũšà* и др. [9], не говоря здесь о «бобровых» названиях с корнем *ner-*, о которых см. далее; — л т ш. *Bebrupe*, *Bebr-upīte* (оба названия встречаются неоднократно), *Bebrīte*, *Bebrīšupe*, *Bebru valks*; *Babraunīca*, *Babrova*, *Babrovka*; *Bebrs*, *Bebri*, *Bebrūtes pļ.*, *Bebres-ez.*, *Bebriņi*, *Bebrēņi*, *Bebrainīte*, *Bebrene*, *Bebriene*, *Bebrine* и др. [10]; — л т г. *Bebriši*, *Bebri*, *Bebrava*, *Bebrinka*, *Бебрица*, *Bebrainīte*; *Babri*, *Babrine*, *Babrova*, *Babrupe*, *Babrusala* и др. [11]; к у р ш с к. *Bebrun*, 1540, *Bebrunnen*, 1647—1648; *Nebrungis*, 1253, *Bebrungis*, 1291, *Vibrungis*, 1503 [12] и многие другие названия за пределами современного балтийского ареала [13].

В - ч е т в е р т ы х, сама языковая форма обозначений бобра, особенно в литовском, в высокой степени диагностична и указывает на открытость в отношении мифопоэтических заданий и соответственно функций. Наличие наряду с наиболее распространенной формой *bẽbras* сугубо «изобразительного» обозначения *néris*, отсылающего к мотиву ныряния-погружения в воду (*nérti*), который характеризует не только примечательную особенность этого животного, но и важнейшее мифологическое действие по сотворению мира и мироустройству, представляется весьма важным (ср. *bẽbras nẽria į vándenį* ʽбобр ныряет в воду’, откуда *bẽbras = néris*). Вместе с тем само разнообразие форм обозначения бобра — *bẽbras*, *bebrùs*, *bẽ̄bras*, *bẽ̄brus*, *bèbrius*, *babrius*, *bãbras*, *babrus*, *dãbras*, *dēbras*, *debrùs*, *vẽbras*, *vebrùs* и т. п., — объясняемое обычно разными типами диссимиляции, слишком отчетливо ориентировано на «улавливание» новых связей и, следовательно, новых смыслов: конкретные формы слова таким образом как бы стремятся выявить свою «внутреннюю» форму, прибавить к основному смыслу («животное *Castor fiber*») некие дополнительные смысловые нюансы (характерно, что и в русской традиции отчетлива та же тенденция, хотя и проявляющаяся несколько иначе, ср. *Убить бобра — не видать добра* на фоне лит. *bãbras — dãbras* или *Около бобра не обобрать, а всего ободрать* [Даль] и т. п.), как бы «автоэтимологизироваться».

И, наконец, в-пятых, некие дополнительные мифопоэтические потенции и предрасположенности образа бобра угадываются в том особом, «интимно-чревном» отношении к бобру, которое обнаруживает себя и в ситуации «присутствия» (автор этих строк может лично засвидетельствовать проявление этого отношения местных жителей к колонии бобров, появившейся на речке Кремпе, к юго-западу от Вильнюса [лето 1958 г.]), и в заботливом, ласково-грустном, иногда несколько снисходительном или даже ироническом отношении к бобру, которому предстоит быть убитым и освежеванным[14], и в легкой и естественной «прикидке» «бобрового» к «человеческому» — от внешности (*подстрижен бобриком* [ср. лит. *pakirptas bebriuku*], *весь в бобрах* [*su bebrenomis*, лтш. *bebra ādās*], *идет «кантибобером»*) до судьбы (плач по убитом молодце, «разыгрываемый» через оплакивание убитого молодого бобра)[15].

Это разительное противоречие между обильными явными и чреватыми далеко идущими выводами косвенными «бобровыми» свидетельствами балтийской традиции, с одной стороны, и отсутствием, точнее — неизвестностью, невыявленностью «бобровой» мифологии в этой же традиции, с другой стороны, нуждается в объяснении. Наиболее простым и наименее удачным объяснением проблемы было бы признание изначального отсутствия «бобрового» мифоритуального комплекса в балтийском ареале, поскольку в определенную эпоху весь огромный двусоставный евразийско-североамериканский ареал характеризовался бесспорным наличием этого комплекса, актуальность которого поддерживалась наличием бобров и знакомством с ними человека. Предполагать, что именно балтийский ареал оказался в этой сплошности прорехой, лакуной — слишком сильное допущение. Конечно, можно искать объяснение проблемы в постепенном «вымывании» исторических свидетельств, которое, несомненно, имело место, но и это объяснение в силу своей экстенсивности не может быть признано главным. Наиболее «сильным» объяснением, видимо, является признание оттеснения «бобрового» мифопоэтического и ритуального комплекса в бальтийской традиции на «дотекстовый» поведенческий и психоментальный уровень в силу жесткой табуизации этого комплекса[16]. Именно эта причина играла роль своего рода фильтра, отделяющего «сакральную» часть «бобровой» мифологии, укрываемую от «внешнего» мира, от «профанической» ее части, где «бобровое» феноменализировалось, но в определенно демифологизированной форме. Явление табу применительно к «бобровой» теме (можно напомнить, что сами названия бобра в балтийской, как и в других индоевропейских и неиндоевропейских традициях, суть табуистические обозначения и что сама охота-ловля бобров пронизана табуистическими запретами) в большей или меньшей степени свидетельствуется и другими традициями, в каждой

из которых «бобровый» комплекс так или иначе укрыт, зашифрован (в шаманских культурах знание шифра — привилегия шаманов). Это же явление объясняет ту взаимодополнительную зависимость, которая описывает отношение «евразийской» и «североамериканской» частей «бобрового» комплекса: в первой — сильное табу при высоком уровне суггестивности «бобровой» темы, предполагающей прикосновенность ее к сфере сакрального; во второй — отсутствие табу (или очень ограниченное его применение) при «профанизации» этой темы: у индейцев северо-западного побережья Тихого океана, Великой Равнины, в атапаскском ареале бобр выступает как трикстер (часто в паре с дикобразом) или объект трикстерских «розыгрышей» и надувательств со стороны другого трикстера [17]. Иначе говоря, «закрытость» темы в первом случае и «открытость» во втором соотнесены соответственно с оппозицией высокого сакрального и низкого профанического, секуляризованного.

II. Основные черты «бобровой» мифологии: двуприродность, демиургизм, связь с сюжетом «основного» мифа

Из сказанного до сих пор следует, что заключения об отсутствии «бобровой» мифологии в балтийской (или славянской) традиции не могут считаться вполне состоятельными, пока не исчерпаны резервы внутренней (собственно балтийской и — далее — индоевропейской) реконструкции и внешнего сравнения в плане «бобровой» типологии [18]. Отдельные аспекты мифологии бобра, вскрываемые с помощью указанных процедур и в соответствии с общей логикой мифопоэтического мышления, как раз и будут рассмотрены ниже. Три темы привлекают к себе здесь преимущественное внимание — амбивалентность и/или — в несколько ином ракурсе — двуприродность бобра и соответственно его посредническая функция (бобр как медиатор); демиургическая деятельность бобра и, наконец, связь бобра с сюжетом «основного» мифа. Именно об этом и пойдет речь дальше.

Амбивалентность-двуприродность бобра опознается на разных уровнях — от эмпирических наблюдений над поведением бобра до выстраивания сюжетных конструкций (о чем см. ниже), но интенсивнее всего это свойство проявляется в связи бобра с набором пар противоположных признаков, равно его характеризующих, и с предикатами, по отношению к которым бобр выступает то как субъект, то как объект. Обе эти особенности обычно свойственны животным трикстерной природы. В основе их лежит некое единое свойство, приписываемое бобру, а именно — способность быть в двух локусах, в двух состояниях, которые при статической концепции мира

как бы исключают друг друга. Отсюда — некая парадоксальность бобра как мифологического образа и как териоморфного классификатора. Благодаря этой парадоксальности удается найти нечто вроде выхода (или приближения к нему) из жесткой нормы, согласно которой — «в одном месте — один объект» (поскольку каждый объект сам по себе является «местообразующим» и для двух объектов нужно два места или, выворачивая наизнанку, один объект не может быть в двух местах). Бобр обладает способностью быть в двух местах-состояниях — одновременно (в парадигматическом плане) или разновременно (в синтагматическом плане). Это свойство предполагает динамическую концепцию мира, «разыгрываемую» через образ бобра и предопределяет его функцию медиатора между противоположными местами-состояниями. А это в свою очередь переносит нас в ситуацию, где совершается наиболее полный, интенсивный и конструктивный обмен между природой и культурой, где природа наиболее развернуто демонстрирует круг своих особенностей и возможностей, а культура наиболее активно и органично вбирает их в себя, выстраивая новую конструкцию — *natura culta* (: *natura naturans*, *natura naturata*). Разумеется, важно, ч т о природа может дать, предложить, но в данном случае важнее, ч т о и к а к культура берет из этих безадресных и бессознательных даров природы.

В случае бобра — в том варианте, в каком этот образ освоен культурой через формирование определенного круга представлений о нем и через последующую их мифологизацию, — наиболее важными парами противоположных признаков оказываются такие как: хтонический — уранический, нижний — верхний, черный (темный) — светлый (красноватый, блестящий), вода — огонь, водный — земной, разрушающий — созидающий, ленивый (пассивный)[19] — трудолюбивый (деятельный, активный), аскетически-бедный (отдающий-жертвующий самое необходимое «свое») — преизбыточествующе-богатый («приобретатель-накопитель», ср. *бобр-скряга*, все тащащий себе в дом), неспособный к продолжению рода (импотентный) — обладающий особой сексуально-витальной силой, связанный со смертью — связанный с жизнью, отрицательный — положительный и др., обнаруживающие себя в разных ситуациях, в которые вступает бобр как в реально существующих конкретных текстах, так и в реконструкциях, обладающих достаточной степенью надежности. Собственно говоря, уже отнесение бобра к «земноводным» (*ἀμφίβιος*, *ἀμφίβιον ζῶον*) у Аристотеля и Элиана (ср. Π*ερὶ ζῷον τοῦ κάστορος*. Κ*εφ. λδ*· Ὁ *κάστωρ ἀμφίβιον ἔστι ζῷονίί*) было первой фиксацией их амбивалентности-двуприродности. Разные позиции бобра в связи с относящимися к нему предикатами лучше всего иллюстрируются двумя примерами. Так, бобр, с одной стороны, разрушитель, уничтожитель: он безжалостно срубает-срезает стволы деревьев, и в этом случае он выступает как с у б ъ е к т разрушитель-

ных действий. Но, с другой стороны, он сам гоним, преследуем: его бьют, убивают, свежуют, расчленяют, и в этой ситуации бобр — объект преследования, завершаемого уничтожением-убийством. Следует напомнить, что в индоевропейском языковом коде, применяемом конкретно, между прочим, и к бобру, этот предикат имеет форму **g̯uhen* ʽбить', ʽубивать', ʽгнать-преследовать', ʽсрубать' и т. п. (ср. *Pokorny* I: 491—493), т. е. приходится считаться с двумя ситуациями: 1) **bhebhru*-(**bhebhro*-) [Subj.] & **g̯uhen*- [Praedic.] и **bhebhru*- (**bhebhro*-) [Obj.] & **g̯uhen*- [Praedic.], конкретнее см. ниже. Существенно, что сосуществование этих двух типов ситуации, соответственно — двух состояний («позиций») бобра отсылает к истокам важнейшей смысловой конструкции, лежащей в подслое «основного» мифа. Другой пример двух разных позиций бобра связан с продолжениями и.-евр. **u̯el-k*- ʽтянуть', ʽтащить', ʽволочь', предполагающего два энантиосемических варианта — ʽтянуть-тащить к себе, в свою пользу' (ʽпритаскивать') и ʽстягивать, утаскивать в пользу другого', откуда и — ʽстаскивать', ʽсовлекать', ʽсрывать' и т. п. — вплоть до ʽранить', ʽубивать'[20], т. е.: 1) **bhebhru*- (**bhebhro*-) [Subj.] & **u̯el-k*- [Praedic.] (ср. лит. *velka kaip bebras* или русск. *бобр-волокун*, т. е. бобр волочит себе) и 2) **bhebhru*- (**bhebhro*-) [Obj.] & **uel-k*- [Praedic.] (ср. лтш. *novilkt bebram ādu* или лит. *nuvilkti bebro kailį*, т. е. содрать с бобра шкурку, совлечь ее, «раздевать» бобра — как обозначение акта отчуждения-изъятия у бобра некоей важной части его «бобровости»)[21].

Амбивалентность функций бобра и соответственно целого ряда его характеристик для своего объяснения требует построения-реконструкции такого единого контекста, который с равной убедительностью мотивировал бы оба противоположных ряда свойств бобра. Разумеется, естественнее всего искать таких мотивировок в некоей промежуточно-посредствующей зоне, в ситуациях увязки подобных контекстов с определенным пограничным состоянием, в котором встречаются черты обеих по разную сторону границы лежащих зон («под-зон»). Бобр, действительно, двуприродное, «пограничное» животное, обитающее на границе земли и воды и являющееся в мифопоэтических и вполне «прагматических» представлениях о нем, несомненно, хтоническим, во всяком случае в «синхронном» плане (ср. проходы-«туннели», ведущие из бобровых домиков прямо в воду, в «нижний» мир). Но в мифопоэтическом образе бобра есть и черты, весьма удаленные от хтонизма и даже противоположные ему — его «светлость», «блестящесть», которые скорее отсылают бобра к «небесно-светоносной», божественной зоне, что и подтверждается, видимо, соответствующими реконструкциями. И это обстоятельство нуждается в особом объяснении. Оно, видимо, может содержаться в такой сюжетной схеме, субъект которой претерпевает кардинальное изме-

нение своей судьбы, резкую перемену в своем положении, соответственно в «сильном» своем локусе.

Такой сюжет как раз и представлен в «о с н о в н о м» мифе, в частности в том его варианте, разобранном в других местах [22], когда отец Громовержец наказывает своего сына (обычно подчеркивается, что он младший, «последний») за некий проступок или даже за вину его матери (или перед матерью?), бывшей до того женой Громовержца, но изменившей ему с персонажем, противопоставленным в сюжете Громовержцу и возглавляющим хтонические силы, обращением этого сына в хтоническое животное (отец сомневается в «подлинности» сына именно как его сына или даже уверен в его «неподлинности», и наказание его — существенно, что оно несет на себе отпечаток некой неокончательности, — своего рода проверка на «подлинность»). Мотив наказания бобра (или превращение в знак наказания в бобра) принадлежит к числу нередких. Но особенно существен контекст, в который этот мотив входит. В этом отношении весьма диагностичен кетский (енисейский) миф о наказании Хоседэм, бывшей жены верховного небесного бога Еся, и ее детей. По внутренней логике мифа наказание исходит от самого Еся по причине измены Хоседэм, но осуществляется оно мифологическим героем Альбэ, выступающим в данном случае как «заменительный» персонаж (следует напомнить, что сам Есь — *deus otiosus*), сохраняющий, однако, признаки небесного персонажа. Воплощением Хоседэм в ее «посленебесном» состоянии, на хтонически-териоморфном уровне, оказывается бобр (*śiņ*), препятствующий Альбэ (ср. тему создания Асиновских порогов на Енисее как преграды, мешающей течению вод жизни, в контексте деятельности бобров по строительству запруд, плотин), который и ведет борьбу с этим бобром (показательно сочетание двух мотивов — Альбэ разрубает маленьких детей Хоседэм — налимов на части, и Хоседэм, спасаясь от преследований Альбэ, семикратно ныряет в воду, порождая тем самым семь порогов на Енисее). Нужно отметить, что этот миф, особенно в его реконструированной форме, обнаруживает ряд важных схождений с американдскими мифами и легендами, в которых иногда выступает и бобр.

Еще более далекоидущим нужно признать другой пример, обладающий рядом преимуществ: он принадлежит к кругу индоевропейских архаичных представлений о бобре; он имеет непосредственное отношение к древним Балканам, что немаловажно в ареальном плане (имея в виду балто-балканские связи, о которых уже не раз писалось); он достаточно разнообразно и полно документирован. Речь идет о древнегреческом мифе, в котором выступает пара персонажей — братья-близнецы Диоскуры (*Διός κουροι*, букв. — ‘сыновья Зевса [т. е. сияющего Неба]’). В контексте индоевропейской сравнительно-исторической мифологии этот миф, к сожалению, остается явно не-

достаточно интерпретированным, хотя к нему неоднократно обращались специалисты.

Два обстоятельства в связи с этим контекстом представляются особенно существенными. П е р в о е: Диоскуры (Кастор и Пилидевк) и мифологически и «этимологически» — сыновья громовержца Зевса, о чем говорит само их имя. Впрочем, по поздней версии Аполлодора (III, 10, 7), отцы у братьев были разные. Полидевк (как и Елена) родился от брака Зевса и Леды, а Кастор (как и Клитемнестра) — от брака Тиндарея и Леды. Но учитывая «взаимозаменяемость» Зевса и Тиндарея в этой конкретной ситуации (брак с Ледой) и вытекающую из этого определенную эквивалентность Диоскуров и Тиндаридов, правдоподобно предположить, что и Тиндарей как инвертированный «заместитель» Громовержца несет на себе некий отблеск «громовнического» начала, о котором, возможно, оповещает уже сама языковая форма этого имени [в др.-греч. Τυνδαρίδαι : Τινδαρίδαι, в котором Мареш (Glotta, 13, 298 ff.) видел соответствие Διὸς κοῦροι, Кречмер (Glotta, 30, 87 ff.) предполагал отражение прото-и.-евр. двучленного имени, объясняемого при сопоставлении с этрусским именем Громовержца (= Юпитера) *Tina*, *Tinia* (< и.-евр. **din-*, т. е. день как образ сияющего неба, родственного др.-греч. Ζεύς) и этр. *ϑur tur* ʽсын’, т. е. ʽсияющего дня-неба, Громовержца сын’; в альтернативном объяснении Алессио (Stud. etr., 18, 417) Τιν-δαρίδης = Θεό-δωρος предлагается понимать как субстратное «эгейское» слово, первая часть которого также сравнивается с этр. *Tina*, а вторая — с *tur* = δῶρον при том, что целое также отсылает к «небесному»; ср. *Frisk* s. v.; *Chantraine* s. v.]. Однако более вероятной представляется чисто индоевропейская этимология соответствующих имен — Τυνδαρίδαι, дорич. надп. Τιν-, прозвище Диоскуров — Кастора и Полидевка, дорич. ед. ч. -δᾶς (ср. гомер. гимны, Пиндар, Геродот и далее), Τυνδαρίδης, Τυνδαρίς, Τυνδάρεος, ως (Гомер, Геродот, трагики и т. п.), может быть, и Τυνδεύς (Гомер и др.), сын Οἰνεύς’а, царя Калидона. В этом случае речь шла бы об отражении в этих именах и.-евр. *(*s*)*teu-d-* : **tu-n-d-* ʽтолкать’, ʽтолочь’, ʽушибать’, ʽнудить-гнать’, ʽпотрясать’; ʽжалить’, которое представлено обычно в инфигированном варианте и в др.-инд. *tundate* (: *tudati*), арм. *t̕ndal*, *t̕ndel* ʽбыть потрясенным-сокрушенным’, алб. *shtynj* (< **studnį̄ō*), лат. *tundo* ʽбить’, ʽударять’, ʽстучать’; ʽтолочь’, ʽмолоть’ и т. п. (некоторые сочетания весьма показательны — *tundere terram pede*. Horat., *eandem incūdem tundere*. Cicer. и особенно о высекании [из камня] — *tunditur Juppiter*. August.), *tundor* ʽбиение’, *tudes* ʽмолот’, ʽмолоток’, ʽколотушка’, *tudicula* ʽпресс’, ʽдавильня’ (ср. *tudiculo*, *tudito* и др.)[23], *tussis* ʽкашель’ (видимо, натужный кашель, приступы кашля, ср. *tussio*); умбр. *tuder* ʽfinem’, *tuderato* ʽfinitum’ как предел, конечный пункт (ср. *Pokorny* I, 1033: «woran man anstößt?»); др.-ирл. *do-tuit*, гот. *stautan*, др.-исл. *stauta* (ср. *stūtr*), др.-сакс.

stōtan, др.-в.-нем. *stōzan*, нем. *stoßen*, *Stoß* и др. Очень вероятно, что к этому же корню принадлежат и др.-греч. *τυννός* 'маленький', *τυτθός*, то же (соотв. из **tud-n-os*, **tud-dh-os*), которые первоначально могли означать нечто разбитое, растолченное, размолотое (ср. *молоть* : *мелкий*, к **mel-* : **mol-*); характерно, что эти значения присутствуют в *τυτθά* 'мелко', 'на мелкие части (кусочки)' и что и *τυτθά* и *τυτθόν* отсылают к идее затрудненного движения, труда через силу (к «бобровым» трудовым усилиям). В этом контексте становится и оправданной и достаточно мотивированной реконструкция имени Громовержца в виде **Ζεύς Τυνδάρεος*, в основе которого лежит элементарная синтагма, которая применительно к индоевропейскому горизонту могла бы иметь вид **di̯eu-* & **tu-n-d-* и отсылала бы чему-то вроде «Небесного Сотрясателя» (Небо или его персонифицированный образ сотрясает-сокрушает своего противника), ср. в древнегреческом языковом коде — **Διός Τυνδάρεος*, что в свою очередь хотя бы на содержательном (но, возможно, и на языковом) уровне напоминало бы о предикатах и атрибутах (иногда последние становятся обозначением-именем) Перкунаса в литовских мифопоэтических текстах — ср. *Dundùlis*, т. е. 'гремящий', при *dundė̃ti* 'греметь', *dunduliúoti* и т. п. (ономатопеичность этих обозначений не исключает полностью возможных связей с продолжениями и.-евр. **tu-n-d-*); кстати, нужно подчеркнуть, что отцом ведийских «Диоскуров» — Ашвинов, представлявших конского вида парных близнецов, был Дьяус — *Dyā́us*, чье имя непосредственно и точно связано с именем *Ζεύς*.

В т о р о е обстоятельство: имя одного из Диоскуров — *Κάστωρ* (он был укротителем коней, см. др.-инд. *aśvin-* 'конский'), совпадающее с апеллятивом *κάστωρ* 'б о б р'[24], который нередко почему-то выводится из личного имени («Daraus», по Фриску), а не наоборот. В данном случае целесообразнее в имени этого Диоскура видеть напоминание о «бобровом» мотиве, каковой отражен и в других личных именах (ср. *Κάστωρ* как имя критянина, сына Гилака, мнимого отца Одиссея [Гомер], имя известного ритора с Родоса [1-я пол. I в. до н. э.] и т. п., ср. также это имя или прозвище [как, напр., у младшего сына Тиберия] у ряда персонажей римской истории), и о вероятном тотемном прошлом этого имени (ср. *Βέβρικες* [: *Βέβρυξ*], древнее племя, судя по всему фракийского происхождения, жившее в Вифинии и упоминаемое у Феокрита, Плутарха, Лукиана[25], не говоря уж о североамериканско-индейских «бобровых» родах и именах, см. ниже).

Напрашивается (и, кажется, вполне допустим) и следующий шаг. Учитывая противопоставление «темного» бобра, связанного с ночью по преимуществу, и «светлого» («блестящего», красновато-коричневого) — собственно, такое различие определяет два наиболее известных типа бобров по окраске их шкуры, — и весьма вероятную «классификационную» схему идентифика-

ции — «темный» бобр: н о ч ь, «светлый» бобр: д е н ь, — стоит обратить внимание на мотив, впервые зафиксированный в «Одиссее» (XI, 301—304): бессмертный Полидевк, будучи сражен, был взят Зевсом на Олимп, но, любя своего брата Кастора, он поделился с ним бессмертием:

τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα.
οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες
ἄλλοτε μὲν ζώουσ᾽ ἑτερήμεροι ἄλλοτε δ᾽ αὖτε
τεθνᾶσιν᾽ τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἶσα θεοῖσι.

«Оба землею они жизнедарною взяты живые;
Оба и в мраке подземном честимы Зевесом; вседневно
Братом сменяется брат; и вседневно, когда умирает
Тот, воскресает другой; и к бессмертным причислены оба» [26].

Об этом же сообщает в «Превращении в звезды» и Псевдо-Эратосфен: оба брата в виде утренней и вечерней зари попеременно появляются на небе в созвездии Близнецов (Ps.-Eratosth., 10), ср. Кастор и Поллукс. Эта попеременность как мена знаков внутри одного и того же семантического комплекса становится вообще характерной для братьев-близнецов Диоскуров, каждый из которых как раз и реализует положительное или отрицательное значение знака (ср. периодическую смену света и тьмы, Олимпа и царства мертвых, жизни и смерти — мотивы, воплощаемые в образах Диоскуров и имеющие подлинный смысл лишь тогда, когда они предполагают двучастный фрагмент ситуации) [27]. Более сложная ситуация возникает, когда в сюжете появляются две пары братьев. Так, в некоторых версиях мифа о походе аргонавтов наряду с Кастором и Полидевком выступают два других брата — Идас и Линкей, сыновья мессенского царя Афарея, из которых первый отличался особой силой и гордостью, а второй — необыкновенной силой зрения, способностью видеть под землей и водой. Обе эти пары участвуют и в сюжете калидонской охоты (см. *Apollod*. I, 8, 2, где обе пары перечисляются подряд, ср. *Ovid*. Metam. VIII, 301, 304—305). Все четыре перечисленных персонажа отличались выдающимися способностями — каждый в своей области; кроме того, Диоскуры и Афаретиды были двоюродными братьями через своих отцов Тиндарея и Афарея, родных братьев и сыновей Периера. Трагическая коллизия начала складываться из-за двоюродных сестер Афаретидов и Диоскуров, дочерей их дяди Левкиппа Гилаейры и Фебы (Фойбы); Идас и Линкей ожидали брака с ними, но невесты были насильно похищены Диоскурами, и главная роль принадлежала здесь «быстроконному Тиндариду» Кастору (*σὲ δὲ*, K*άστορ*, *ἀείδω*, T*υνδαρίδη*, *ταχύπωλεἰί Theokr*. XXII, 135—136). Вина Кастора и Полидевка была тем большей, что все права на дев Левкиппид были у Идаса

и Линкея, и братья-близнецы знали об этом; более того, они были приглашены на свадьбу. Но даже после похищения чужих невест было время одуматься: когда Афаретиды догнали похитителей около кургана, где был похоронен их отец, Линкей обратился к ним с мягкой, примирительно-увещательной речью, готовый к тому, чтобы уладить все по-хорошему [28], но встретил враждебность и намерение сражаться. Но и в этой ситуации Линкей озабочен тем, чтобы уже неизбежное зло было меньшим [29]. Поединок состоялся, но надежды Линкея на «меньшее зло» не оправдались: Идас поразил Кастора, Полидевк убил Линкея, Зевс — Идаса [30]. Версия Аполлодора (III, 11, 2) об отношениях между Диоскурами и Афаретидами (совместный угон скота из Аркадии, дележ добычи, угон Афаретидами стада в Мессению, преследование их Диоскурами и их успех, засада, сражение и гибель всех четверых участников его) — отчасти попытка вывернуть проблему «вины» наизнанку, возложив ее на Афаретидов, отчасти попытка удвоения мотива похищения чужой собственности (дев и скота). Тем не менее, и эта версия не может скрыть «хтонически-агрессивного» начала, связываемого с Диоскурами (но не Афаретидами), а из них — с Кастором по преимуществу.

История рода, к которому принадлежат Диоскуры, заслуживает особого внимания и более глубокого осмысления, хотя бы потому, что многие древнегреческие мифологические роды несут в себе свою идею, проходящую через разные поколения; вместе с тем история многих таких родов обнаруживает в своих истоках присутствие сильного «хтонического» элемента и последующего его высветления. Каждое поколение и каждая ветвь рода посвоему дублируют и диверсифицируют идею, заложенную в основание этого рода, и реконструкция «родового» смысла в каждом отдельном случае не позволяет пренебрегать даже теми деталями, которые порою кажутся незначительными, особенно если речь идет о языковом уровне, об именах. В случае Диоскуров нельзя не почувствовать уже на интуитивном уровне некую не вполне ясную, но глубинную («интимную») связь их с соответствующим поколением Афаретидов. Не вдаваясь здесь в детали, все-таки следует отметить, что Афаретиды выступают как своего рода дублеры Диоскуров, конкретнее, Идас как дублер Кастора (большая «хтоничность»), Линкей — Полидевка (большая «просветленность») [31]; в известной степени и Тиндариды и Афаретиды помечены печатью «двойного» отцовства [32], но внутри этой общей схемы отцы Кастора и Идаса более «хтоничны» (соотв. — Тиндарей и Посейдон), чем отцы Полидевка и Линкея — соотв. Зевс и Афарей (впрочем, и последний, вероятно, своим именем отсылает к хтоническому прошлому, ср. *ἀφαρεύς* ‘хвостовой плавник’ [у самки-тунца] в контексте сходных функций бобрового хвоста). Но существенны и некоторые общие черты у представителей одного и того же поколения, принадлежащих одной и той же ветви

данного рода. И Кастор, и Полидевк, и Елена, и Клитемнестра — дети одной матери Леды при не вполне ясном (во всяком случае неоднозначном в целом) отцовстве. Все они объединены еще одной общей чертой — преступлением некой нравственной нормы в отношении противоположного пола, как бы незнанием правил брака и/или брачной жизни. Насилие или измена выступают то причиной, то следствием этого незнания и в свою очередь нарушают отношения с детьми или делают тему детей весьма периферийной [33]. Эти особенности четверых братьев и сестер представляются тем более показательными, что все они по идее, по основному мифологическому смыслу этих персонажей «г и п е р с е к с у а л ь н ы» — и в силу своего высшего, небесного происхождения (нужно подчеркнуть, что небесное божество, кодируемое элементом **di̯eus*, исходно было именно божеством п л о д о р о д и я и лишь стало приобретать и иные функции, иногда оттесняющие исходную; сама гроза, дождь, гром, молния — образы космического соития, оплодотворения Небом Земли), и в силу своих личных достоинств (сверх-красота, сверх-сила, сверх-ловкость, сверх-высокое положение [34] и т. п.). Но никто из них этих своих «творческих» способностей осуществить в должной степени не в состоянии. Огромные возможности не были использованы должным образом, и этот дефицит в известной степени объединяет Диоскуров с их божественным отцом Зевсом при его реконструкции в горизонте «основного» мифа, который как раз — об этом дефиците и о его восполнении в поколении детей. Здесь нет необходимости останавливаться еще раз на доказательствах того, что каждое близнечество, любая «двойчатка» — растительная, животная или человеческая — образует знак сверх-плодородия, предполагающего особую жизненную силу, гипер-сексуальность [35], т. е. такого плодородия, которое как бы преодолевает пределы возможного (одно место «несет» два плода при обычном условии «одно место — одна ноша») и стоит на грани тератологии, и собственно, так и воспринимается архаичным сознанием. Возможно, в этом контексте могут получить объяснение и имена некоторых персонажей, предшествующих Диоскурам в нисходящей линии их рода. Если верить версии Павсания (II, 21, 7; III, 1, 4; IV, 2, 4), то дочь Персея Горгофона в первом браке родила Периеру Афарея и Левкиппа, а после смерти мужа вторично вышла замуж за Ойбала, от которого родила Тиндарея; последний же, как известно, был отцом Кастора и чем-то вроде «отца-заместителя» Полидевку. О значении имени Тиндарея говорилось выше, и если высказанное ранее предположение верно, то и «сексуальные» коннотации имени («толкать», «толочь», «пихать» и т. д.) очеведны. Отцом Тиндарея был Ойбал — Οἴβαλος, чье имя определенно восходит к и.-евр. **eibh-* : **oibh-* (: **i̯ebh-*) ʽfutuereʼ, др.-греч. *οἴφω*, *οἰφέω*, *οἰφόλης* ʽразвратныйʼ, праслав. **jěbati*, ср. *jebalo*, *-alьnik* и т. п., др.-инд. *yábhati*, герм. **aiƀō* ʽсемьяʼ, ʽродʼ: лангоб. — *Antaib*,

Burgundaib, др.-в.-нем. *-eiba* — *Weter-eiba*, *Wingart-eiba* (*Pokorny* I, 298). Это имя-прозвище обладателя особой сексуальной силы деда Кастора (и Полидевка) само по себе говорит о многом [36]. На этом фоне «говорящих» имен (и говорящих, по сути дела, об одном), возможно, и имя Периера в поколении, предшествующем Тиндарею, могло бы получить объяснение: Περιήρης (известны, впрочем, и другие носители этого имени) — к *περί* & *ἔραμαι* 'страстно любить', 'страстно желать' (aor. *ἠράσθεν*), *ἔρως* 'страстное желание', 'любовь' и т. п. (возможна трактовка *περί* как 'выше', 'свыше', 'сверх').

На этом этапе уместно обратиться и к внутренней форме имен братьев-близнецов. В связи с именем Кастора речь должна идти об этимологии слова, обозначающего бобра в древнегреческом. По наиболее авторитетному мнению, корень этого слова *καδ-* (**καδ-τωρ* > *κάστωρ*) отсылает к форме типа дорийского Part. perf. pass. *κε-καδ-μένος* (ср. *κέ-καιμαι* Perf. pass.), входящей (или подверстанной позже — сказать определеннее трудно из-за ряда этимологических неясностей) в парадигму глагола *καίνυμαι*, причем сама эта презентная форма непервична и, похоже, представляет собой новообразование по модели *δαίνυμαι*. Значение *καίνυμαι* — 'блистать', 'быть окрашенным'; 'выдаваться' (зрительно) и т. п., — кажется, дает основание для выведения форм с корнем *καδ-* из и.-евр. **kàd-* 'блистать'; 'выдаваться', 'отличаться' (см. *Pokorny* I, 516—517) и, следовательно, для сопоставления с др.-инд. *śaśaduḥ* Perf. и под. (*Whitney* Roots, 170), может быть, ср.-ирл. *cā*(*i*)*d* 'священный', галльск. *caddos* 'sanctus' и др. В таком случае Κάστωρ должно трактоваться как 'блистающий', 'блестящий', т. е. 'выделяющийся среди других' (ср. Κ*αστι-άνειρα* Nom. propr. 'выделяющийся среди мужей'), и претендовать на некую важную («выделительную») семиотическую роль, проявляющуюся и во внеязыковой сфере. Но прежде чем конкретно сказать об этом, уместно обратить внимание на известную «скоординированность» имен обоих братьев-близнецов по семантическому критерию. Несмотря на неясности в деталях имя Π*ολυδεύκης* (лат. *Pollux*) семантически мотивировано, видимо, идеей восприятия — чувственного, прежде всего зрительного, и ментального (ср., с одной стороны, *δευκες λαμπρόν*, *ὅμοιον*. Hesych. или *δεύκω* = *βλέπω*, а с другой, *δεύκει φροντιζει*. Hesych. или *ἀδευκής* 'невнимательный' : *ἐνδυκέως* 'внимательно', 'заботливо' и т. п.). «При-тягивание внимания» и составляет главный смысловой нерв подобных примеров и, возможно, объясняет предположительную этимологию корня *δευκ*- из и.-евр. **deuk-* 'тянуть' (ср. *δαι-δύσσεσθαι ἕλκεσθαι*. Hesych. < *δαι-δυκ-ιω*, интенсивная редуплицированная форма от *ἕλκω*, родственного ст.-слав. **влѣкѫ** и т. п. [ср. выше *бобр-волокун* и под.]; лат. *duco*, др.-исл. *tog*, нем. *Zug* : *ziehen* и др.). В этом контексте основной идеей имени Полидевка могла быть усиленная

выделенность в плане восприятия — как объектном («многоблестящий», «хорошо заметный» и т. п.), так и субъектном («многовидящий», «хорошо замечающий» и т. п.) плане, т. е. соответственно — привлекающий к себе чье-то внимание (пассивный аспект) и «влекущий»-вытягивающий свое внимание к чему-то вне себя (активный аспект).

Здесь уместно напомнить известное сообщение Плутарха о почитании Диоскуров в Спарте в виде фетишей — двух накрепко соединенных друг с другом перекладиной бревен-столбов (*Plut*. De frat. amore I, 478A) [37] или двух амфор без дна, вокруг которых обвиваются две змеи, пьющие воду из этих амфор [38]. Архаичность подобной конструкции, образующей распространенный тип, не вызывает сомнений, что подтверждается и довольно многочисленными примерами. Может быть, наиболее привлекательный из них в данном случае относится к прусской ритуальной традиции. Он расширяет круг балто-балканских параллелей: греческая Спарта и прусское Ромове (Надрува) оказываются предельно разведенными точками Европы в этом ее месте, соединенными меридианом 20° восточной долготы. Согласно источникам XVI века, пруссы почитали как родоначальников культурной традиции двух братьев, видимо, близнецов — Брутена и Видевута, учредителей соответственно светской и духовной власти. В их честь устанавливались парные столбы, один из которых был посвящен (воплощал) Видевуту и назывался *Worskaito* (*Wurskait* и др., с идеей «верховенства», ср. ранее о смысле «вышевсех»), а другой — Брутену и назывался *Iszwambrato* (т. е. *swais brati* ʽего брат’); в этой связи привлекает к себе внимание тот факт, что праздник, посвященный Диоскурам (*Διοσκούρια*) имел и другое название — *Ἀνάκεια*, от *Ἄνακες* = *Ἄνακτες*, т. е. ʽвластители’, ʽповелители’.

Эта балто-балканская параллель представляется тем более важной, что в одной своей части (балканской, собственно — греческой) она может быть введена в более узкий и конкретный контекст. Речь идет о том, что Диоскуры могли трактоваться и как покровители мореплавателей, путеуказующие божества, своего рода ориентиры. Парные вертикальные конструкции, о которых сообщает Плутарх, могли выступать в функции подобных ориентиров, своего рода «маяков» с двоякой функцией — быть легко заметным для тех, кто в море, и обладать дальнозрением, т. е. быть видимым издалека, с моря, и видеть далеко в море (позже греческие моряки судили о присутствии Диоскуров по огонькам электрической природы на окончаниях мачт, возникающим при некоторых обстоятельствах, ср. огонь Св. Ильи, Elmsfeuer). Внутренняя форма имен обоих Диоскуров, кажется, дает основания поставить вопрос о подобной «активно-пассивной» зрительной дифференциации близнецов. Если бы это оказывалось верным, то было бы уместным повторное возвращение к параллелизму «темного» и «светлого» бобра и соответственно ночи

и дня, о чем уже писалось. Завершающая логическая экспликация всей ситуации могла бы иметь следующий вид: день («светлый» бобр) виден сам по себе, его видят, и поэтому он объект зрения; ночь («темный» бобр) темна и безвидна[39], ее не видят, но она сама видит все — *Ночь хмурая, как зверь стоокий, | Глядит из каждого куста*[40], и поэтому именно ночь — субъект зрения. Следовательно, образы обоих Диоскуров косвенным образом возвращают нас к столь мучительно важной теме античной мифологии — к з р е н и ю. Едва ли случайно, что не только имена обоих Диоскуров, но и обоих Афаретидов «разыгрывают» эту тему. Имя Линкея (Λιγκεύς), прославившегося остротой своего зрения, восходит к инфигированной форме от и.-евр. **leuk-* 'сиять' × 'видеть' — **lu-n-k-*, обозначающей также животное, обладающее наиболее острым зрением — рысь (λύγξ, -ος[41]). И, значит, за островидящим, многоведающим и потому осмотрительным Линкеем легко угадывается его исходная териоморфная форма, а тем самым как бы восстанавливается соответствие тому уровню, на котором и Кастор — бобр (см. выше). Имя второго Афаретида Идаса (Ἴδας, эп.-ион. Ἴδης) также, видимо, естественнее всего трактуется в контексте «зрительной» темы, ср. такие формы от *εἴδω 'видеть', 'смотреть', 'высматривать' и т. п., в med. — 'виднеться', 'видеться'; 'казаться', 'появляться' и т. п., как ἴδε, ἰδέ, (Imper.), ἰδεῖν (Inf.), ἰδών (Part.), соотв. — ἰδοῦ, ἰδέσθαι, ἰδόμενος, также ἴδμεν и др. (в этой связи уместно обратиться к *Pind.* Nem. X, 60—62: τὸν [Кастора. — *В. Т.*] γὰρ Ἴδας … ἔτρωσεν χαλκέας λόγχας ἀκμᾶ. | ἀπὸ Ταϋγέτου πεδαυγάζων ἴδεν Λυγκεὺς δρυὸς ἐν στελέχει | ἡμένος κείνου γὰρ ἐπιχθονίων πάντωνγένετ ὀξύτατον | ὄμμα — об убийстве Идасом Кастора, которого увидел Линкей с Тайгета скрытым в дубовом дупле благодаря своему острейшему зрению; т. е. в териоморфном коде — «рысь», увидевшая-выследившая «бобра»). Также, вероятно, далеко от случайности и то, что именно «многовидящий» Полидевк убивает Линкея, чей «взгляд острее, чем у всех живущих на земле». Пиндаровское ἐπιχθονίων дает повод вспомнить о хтонически-темном Касторе, убитом, по сути дела, таким же Идасом[42]. «Бобровое» имя Кастора и «бобровые» черты, имевшиеся, видимо, у пред-Кастора (как об этом можно догадываться), будущего «укротителя коней» (ἱππόδρἀμος), а в промежутке между «бобровой» и «человеческой» ипостасями не прошедшего, кажется, и мимо «конского» состояния, и то, что из обоих братьев-близнецов п о д л и н н о погибает именно он (Полидевк бессмертен по рождению), причем его гибель выглядит как некая искупительная ж е р т в а, а последняя точка в этой истории ставится Зевсом, покаравшим убийцу сына, выступавшего в этом случае как его «заместитель», направляет внимание в сторону сюжета «основного» мифа с рядом сдвигов и переосмыслений и конкретнее к варианту с мотивом наказания провинившегося сына обращением его в бобра.

Однако возникают три вопроса, ответы на которые в общем более или менее уже известны, но все-таки пока лишены завершающегося акцента, который мог бы сделать их особенно весомыми. Речь идет о трех «почему?»: почему «человеческое» и «бобровое» оказываются настолько сближенными, что становится возможным их соотнесение? (человек превращается в бобра и «бобровое» моделирует «человеческое»?); почему бобр сверх-сексуален?; почему убийство бобра становится особенно отмеченным, приобретая статус жертвы?

На первый вопрос можно ответить так: потому, что мифопоэтическое и, более того, даже демифологизированное бытовое сознание признают высокую степень подобия человека и бобра, позволяющую говорить о такой степени их соотнесенности, которая чревата и более далеко идущими параллелями. Человек — как бобр, и потому он так часто носит «бобровые» имена и вызывает сравнения его с бобром. Но и б о б р — к а к ч е л о в е к, и это второе утверждение, пожалуй, еще важнее. Давно было замечено многое, что объединяет бобра с человеком: бобры моногамны и в брачный период образуют супружеские пары; самка рожает обычно двух (ср. к близнечности) — четырех детенышей [43]; бобр — общественное («стадное») животное и живут они, как люди, колониями в «хатках» или «домках»; во время работы по свалке деревьев, собиранию веток, строительству плотины бобры весьма напоминают человека тем, что нередко принимают вертикальное прямостоячее положение, работают быстро, усердно, целенаправленно, продуманно [44], они трудолюбивы и старательны, изобретательны и искусны, серьезны и мудры; подобно человеку, являющемуся единственным представителем своей биологической семьи, бобр — единственный живой представитель семьи касторидов и т. п. [45]

На вопрос о том, почему мифопоэтическое сознание связывает с бобром сверх-сексуальность, отвечает полнее всего наличие особого продукта желез внутренней секреции организма бобра, т. наз. «бобровой струи» — *castoreum*, *κάστωρ* или *καστόρ(ε)ιον*, очень высоко ценимой уже в античности. Уже Геродот сообщал, что гелоны или будины ловят в озере, которое было в их стране, бобров и выдр, оторачивают их мехом свои шубы, а «яички бобров применяют как лечебное средство против болезней матки» (IV, 109) [46]; при том, что к яичкам бобров это средство не имеет отношения, существенно, что оно рассматривалось, видимо, как лекарство, исцеляющее от бесплодия (позже и от расстройства месячных циклов). Вергилий, рассказывая, кто, откуда и что шлет в Рим, подчеркивает, что бобровую струю с тяжким запахом присылает Понт (*...mittit ... virosaque Pontus | castorea*. Georg. I, 58—59). Это средство упоминается и многими другими античными писателями — и в художественной и в специальной («прикладной») литературе, а современник императора

Траяна Архиген из Апамеи написал целый трактат «Περὶ καστορίου χρήσεως». Однако еще раньше утвердилось мнение о бобровой струе как универсальном средстве от всех болезней (Гераклид из Тарента, I в. до н. э.)[47], и, тем не менее, основное назначение этого продукта бобрового организма, вырабатываемого половыми железами, — восстановление сексуальной силы. По крайней мере мифопоэтическое сознание именно в этом видит главную ценность бобровой струи, объясняющую, почему она ставится выше, чем даже бобровый мех. Отсюда и перенесение свойства особой сексуальной силы на самого бобра. Его пышность, «украшенность» (особенно в «брачный» период) сама по себе отсылает к идее этой силы, и сочетание *nerio strajus*, реализующее сферу «пышно-украшенности», отсылает и более непосредственно к половой сфере (ср. лит. *strãjus* в значении полового органа [см. LKŽ 13, 1984: 930] и эрекции [*Серейскис*, 865])[48]. Но даже когда бобровая струя применяется в народной медицине в иных целях, всегда более или менее явно просматриваются далекоидущие ассоциации. В старорусской книге «Прохладный вертоград» (1672 г.) «о масле из струи бобровой» говорится следующее: *Масломъ больную поясницу и хребетъ помазуемъ, и тако болѣзнь истребляетъ*[49]. Речь идет о лечении от прострела, в мифопоэтическом горизонте, как он реконстрируется по целому ряду оснований, — от стрел, которыми Громовержец поражает наказываемого им противника-грешника (ср. пепел от сожженной шкурки бобра как средство от ожогов). В этих случаях в действии оказывается принцип «клин клином вышибают» и бобр предстает как своего рода посредник между Громовержцем и больным человеком: пораженный сам стрелой или огнем, принимая на себя силу их воздействия и смягчая смертоносные последствия этого воздействия, бобр как бы передает человеку в виде медицинских средств эти пораженные свои «части», и они обеспечивают больному иммунитет.

В литературе о бобре многочисленны указания, что бобровая струя ценится не менее, а часто и более, чем мех бобра, и что нередко именно она составляет главный предмет охоты на бобров. Именно в этой ситуации охоты на бобра, его преследования охотником, готовым вот-вот стать убийцей бобра, и может быть получен ответ на третье «почему?»: почему бобр жертва — и даже более — что это за жертва? Прежде, однако, есть необходимость уяснить себе, что такое сама эта охота-преследование в своих истоках, но не столько даже в исторически-реальном плане, сколько в семантическом. Иначе говоря, какой смысл вкладывало мифопоэтическое сознание в это занятие помимо удовлетворения насущных материальных потребностей, оплотнением какой основоположной семантической конструкции могла быть эта охота-преследование? Говорить здесь об этом подробнее нет возможности. Можно лишь напомнить более чем вероятную схему архаичной охоты,

неоднократно воспроизводимую в соответствующих текстах и ритуалах, где эта схема оказывается уже поводом и/или результатом некоей мифопоэтической рефлексии. Лишь несколько профилирующих тем заслуживают быть отмеченными — наличие охотника-преследователя и определенного конкретного преследуемого зверя (практические потребности делали бы для охотника возможным выбор — не медведь, но олень, не этот олень, так другой и т. п., но преследуется всегда единственный зверь, как если бы на нем свет клином сошелся, но именно с такой ситуацией и имеет дело мифопоэтическое архаичное сознание); «преимущественная» позиция охотника (инициатива преследования принадлежит ему, зверь же может только угрожать и вредить; победителем всегда оказывается охотник, а зверь всегда убивается или — реже — излавливается); членение охоты-преследования на части, в каждой из которых (точнее, в четных частях) ситуация может выворачиваться наизнанку (преследование начинается охотником [первый этап], но, увлекшись и потеряв осторожность, а иногда и оружие, он сам может оказаться преследуемым со стороны зверя [второй этап] и т. д.).

Бобры неизменно вызывают удивление объемом и разнообразием совершаемых ими работ (бобровые домики, амбары, запруды, «шлюзы», каналы и т. п.), количеством вложенного труда и быстротой совершения операций, отработанностью технологии и «инженерностью» их ума (название «инженеров», «гидротехников», «строителей» часто прилагается к бобрам как в специальных научных, так и тем более в популярных работах, им посвященных). «Из всех грызунов самый замечательный по уму и инстинкту, несомненно, бобр. В самом деле, нет другого животного, не исключая пчел и муравьев, у которого инстинктивная сила приспособляемости к условиям данной среды достигала бы более высокой степени и у которого способности чисто инстинктивные переплетались бы таким непонятным образом со способностями чисто интеллектуальными, — пишет Ромэнс о бобрах в своем классическом труде “Об уме животных”. — Это настолько справедливо, что <…> при самом тщательном изучении психологии этих животных, невозможно разобрать, где кончается действие инстинкта и начинается действие разума. Эти оба начала так тесно соединены, что не знаешь, что приписать инстинкту, а что разуму». Многочисленные конкретные примеры «гидротехнической» деятельности бобров, создающих ею в значительной степени заново свою собственную экологическую нишу, находят отражение в обширной «бобровой» литературе [50], в которой особенно подчеркиваются три фактора — разнообразие работ, приводящих к созданию цельного «бобрового» космоса; быстрота и эффективность работы (Креспон подсчитал, что пара бобров за одну ночь сваливает до 50 молодых ракит толщиной в руку или ногу); технологическая искушенность (выбор различных «технологий» в зависимости от

скорости течения и некоторых других обстоятельств, контроль за объемом воды, пропускаемой через плотину, способы поддерживания требуемого уровня воды и т. п.). Можно добавить, что труд бобров неустанен — веками и на века [51].

Признается, что наиболее характерным действием бобра, сопровождающим его работу и/или составляющим значительную ее часть, является н ы р я н и е, погружение в глубь воды и последующее всплывание на поверхность. Собственно говоря, обозначение ныряния (лит. *nėrìmas* [*į vandenį*]: *nérti* ʽнырятьʼ) и стало основанием для того, чтобы наряду с *bébras* и под., образовать еще одно название бобра в литовском — *nerìs*, букв. — ʽныряльщикʼ (как это обычно объясняется и воспринимается актуальным языковым сознанием). Реально ныряние бобра обычно происходит в двух категориях случаев — при их трудовой, «строительной» деятельности (утопление-погружение в воду кусков дерева, притащенных на берег, с целью их вымачивания, ныряние для плетения подводной части плотины и закрепления ее в данном основании, для собирания лежащих на дне вымоченных кусков дерева, хвороста, ила, тины, глины и т. п.) и при операции сваливания деревьев в воду (когда подточенное бобрами дерево начинает падать в воду, «дровосеки» прекращают свою «разрушительную» работу, настораживаются и, как только дерево упадет, ныряют в воду, опасаясь, как бы произведенный падением дерева шум не привлек к себе внимание возможного врага). Ныряние происходит и в случае опасности, при которой бобры погружаются в воду.

В мифопоэтических текстах самых различных традиций ныряние прочно связывается с демиургической функцией, а «ныряльщик» с демиургом в определенном варианте (собирание ила, глины или песка со дна Мирового океана, поднятие этого материала на поверхность и постепенное формирование твердой опоры, будущей земли). Во всех этих случаях функция ныряния является преобладающей, как бы подчиняющей себе разные конкретные типы «ныряльщиков». Именно поэтому слова, производные от и.-евр. **ner-* : **nor-*, обозначают «ныряльщика» вообще или, точнее, все то, что может «нырять» или быть связанным с этим действием — и человека (лит. *nėrìkās*, *nertójas*, *narū̃nas*, *naras*, *neras*, лтш. *nirējs*, др.-русск. *норецъ*; *нырь*, *нырокъ*, *нырецъ* / *нырѣцъ* ʽныряльщикʼ [при *нырити*, *нырнути* : *нырение* / *нырѣние*], русск. *нори́льщик*, от *норило* (см. ниже); *нырýн*, *нырýха*, *ныря́льщик* [ср. *ны́ра*. СРНГ 21, 1986: 323: *проны́ра*, *ны́ри́тъ*]), и некое приспособление (русск. *нор* ʽряд сетей, поставленных вместеʼ, *нори́ло*, *нори́ла* ʽшест, которым проводят подо льдом веревку с сетью при подледном лове рыбыʼ, *нори́лка*, *нори́лья* : *нóри́ть* ʽпроводить невод подо льдомʼ, но и ʽловить рыбу неводомʼ, ʽтянуть сеть из прорубиʼ, ʽделать проруби во льду для подледного ловаʼ, ʽзагонять рыбу в сети жердьюʼ, погружать в воду связки льна, пеньки и т. п.; *нырúло* и

др. СРНГ 21, 1986, 278—279, 324; *нырёта* ʻособый рыболовный снарядʼ, *нырок* ʻсооружение для нырянияʼ, ʻдетская игрушка, которую бросают по льдуʼ. 21, 324—325 и др.), и самых различных животных (лит. *nāras* ʻгагараʼ, но и ʻводолазʼ, *narū̃nas* ʻгагараʼ, ʻкайраʼ, *nerìs* ʻбобрʼ, лтш. *nira*, *ņira*, *nire* ʻнырокʼ, ʻбекесʼ; русск. *ныр* ʻводоплавающая птицаʼ, *нырок*, *нырёк*, *ныри́ха*, *ны́рка*. 21, 323—324, ср. «норовые» названия — *нор*, *норь*, *норец*, *норица*, *норка* и т. п. применительно к гагаре, ласточке, кроту, норке, мыши, сурку и т. п.; др.-греч. *νέϱτος*, какая-то хищная птица [неясно] и др.), и разные растения (лит. *nerū̄nė* ʻLemaneaʼ, *nerenės*, *nertvė*, *nāras* ʻParthenocissus quinquefoliaʼ. LKŽ 8, 1970, 539; русск. *нори́ца* ʻScrophularia nodosaʼ, *норичник*, *норишник* и др.), и места провала — омута, ямы, подземного хода, норы, ухаба, выбоины (ср. русск. *нора*, *норка*, *нор*, *нырек*, *нырок* и даже *ны́рка* ʻноздряʼ, ср. *норка* ʻносʼ и др. СРНГ 21, 278—281, 324, 325), и болезни (ср. русск. *норица* ʻязваʼ, ʻболезнь вымениʼ, *норка* ʻнарывʼ, *нырéц*, *ныро́к* и др.), и даже используются в бранных выражениях и злопожеланиях (ср. *нор тебя изныряй!* [52] 21, 278: *норица тебя* [*тя*] *возьми!*; *У, норица эдакая*, ср. также *ны́рка*, бранное обозначение хитрой, лицемерной, льстивой женщины. 21, 280, 324 и др.).

Но особенного внимания в данном случае заслуживают обозначения мифологических и ритуальных персонажей с корнем **ner-* : **nor-*, как групповых, так и индивидуальных. К первым относятся обозначения русалок, ундин, как, например, лит. *nerovė*, *nirà* [53], лтш. *nāra* или др.- греч. Nηϱεΐς (?), дочери Нерея, представительницы целого класса женских водных существ и т. п., или группы жрецов, имевших отношение к погружению в воду, в прусской ритуальной номенклатуре — *Neruttei* (ср. *Praetorius*. Idolatria veterum prussorum XIV, § 1), о которых говорится (§ 14) в ряду других «водных» жрецов: «W a n d l ů l u t t i item U d o n e s, Wasserdeuter, weissagen aus dem Wasser, dessen Schaumwellen usw. Einige von ihnen sind N e r u t t e i. Diese pflegen unter das Wasser zu gehen und Bescheid zu sagen, was von Fischen darin und ob ein gut oder schlimm Gewässer vorhanden sei, auch sollen sie die Fische besprechen können, das sie sich nicht fangen lassen, und ebenso den Zauber wieder zurücktreiben. Diesen sind verwandt die U d b u r t u l l i, d. i. Zeichendeuter, die aus dem Wasser einige Figuren, die was man begehret bedeuten, vorbringen können» [54].

Еще большее значение имеет тот общий и весьма широкий контекст, который выстраивается из разнообразных мифологических персонажей, выступающих в разных индоевропейских традициях как единственные в своем роде, хотя и возглавляющие иногда целые классы мифологических существ, так, например, Нерей (Nηϱεύς), сын Понта и Геи, морское божество (ср. Theog. 233, 240), у которого было 50 дочерей-нереид, с одной стороны, и, с другой,

рыбы, обозначавшиеся как Νηρεῖα τέκνα (Euphro 8, 2), ср. Νήρειον, -αδιον как δελφίνιον, название растения (Ps.-Dsk.) и т. п.[55] — все к и.-евр. *nĕ̄r-, ср. лит. *nérti*.

Не менее интересно в рассматриваемом контексте и имя главной богини Норика (*Nōricum*, ср. слав. **nor-ьсь*) *Noreia*, остававшееся долгое время не объясненным. Весьма вероятно, что имя страны и ее главной богини одного и того же происхождения, как и то, что оно иллирийское. Во всяком случае в иллирийском отмечено немалое количество имен — местных и личных, отражающих и.-евр. **nĕ̄r-* : **nŏ̄r-*. Ср.: Νώρακος. πόλις Παννονίας (Steph. Byz.) или глоссу Νώροπες. ἔθνος ἐστὶ Παιονικόν, νῦν δὲ Νωρικὸν καλοῦνται (*Clemens. Alex.* Strom. I, 16, 76, 2 = Euseb. praep. evang. X, 6)[56], но и *Nerate*, *Neritanus*, *Neritus*, *Nertilla*; Νάρων, Ναρώνα, Ναρήνσια, *Narestini* и т. д.[57] Судя по всему, *Noreia* была богиней плодородия. Об этом свидетельствуют некоторые детали, относящиеся к ее почитанию, и изображения (рог изобилия, козел как культовый символ, связь или даже отождествление ее с Исидой и/или Фортуной в вотивных надписях типа *Noreiae Isidi F/ortunae/...* и под. (CIL III, 4809, 4910, 5300 и др.). Соображения общего характера, как и ряд частностей, говорят о связи этой богини с водой и Нижним миром. Можно выделять два круга — условно «положительный» и «отрицательный»; в первом почти всегда еще ощущается присутствие хтонического и страшного, во втором никогда не содержится последнего неотменяемого «нет» и всегда мерцает неясный свет надежды. С этими оговорками к п е р в о м у семантическому кругу можно отнести обозначение мужской жизненной сексуальной силы и ее носителя — др.-инд. *nar-* ʻмужчинаʼ (т. е. мужчина-муж, мужчина-герой, мужчина-воин и под. — в отличие от *vīra-* < и.-евр. **u̯īr-* ʻмужчинаʼ в связи с его хозяйственными, экономическими и т. п. функциями[58]), авест. *nar-*, арм. *air* (Gen. *aṙn*), н.-фриг. αναρ, др.-греч. ἀνήρ, алб. *njer*, оскск. *nerum* (Gen. Pl.), кимр. *ner* и т. п.[59] Сюда же относятся те характеристики, качества, которые проистекают из наличия этой **ner*-силы, ср. лит. *norė̃ti* ʻхотетьʼ (ср ʻжелатьʼ в сексуальном смысле, а также такие «естественные» контексты, как *užsinorėjo susiženyt su ja*, о желании жениться), *nóras* ʻжеланиеʼ, *nar̃sas* ʻхрабростьʼ, ʻяростьʼ, ʻсильный гневʼ, *narsùs* и т. п., праслав. **norvъ*, ст.-слав. *нравъ*, русск. *нóров* и т. п. Но самым непосредственным образом значение жизненной силы отражено в этом круге в хеттск. *innarau̯atar*, ср. также *innara-* ʻсилаʼ, ʻмощьʼ, *innarau̯ant-*, *innarau̯eš-*, *in(n)araḫḫ*, ср. имя соответствующего божества *DInnara(šmi)*; лув. *annarummi* ʻсильныйʼ, *annaru(m)mahit* ʻсилаʼ, *annari-* и т. д. Ко в т о р о м у кругу с теми же оговорками следует отнести др.-инд. *naraka-* ʻдыраʼ, ʻподземное царствоʼ, *nārāḥ* ʻводыʼ, тох. *ñare* ʻinfernumʼ, др.-греч. νέρτερος ʻнижнийʼ, ʻподземныйʼ (ср. сочетание этого слова с χθών или νέρτεροι θεοί ʻбоги подземного царстваʼ [Эсхил], ср. н.-греч. νερό ʻводаʼ), νέρθε(ν), слав.

**nora* (русск. *нора́* и др.), лит. *nérti* ʽнырять’, ʽпогружаться в воду’ и т. п., включая и имена «хтонических» животных, отчасти уже перечислявшиеся (лит. *nãras* ʽгагара’, прусск. *naricie*, ст.-слав. *норьць*, русск. *норец*, *норица*, *мышка-норушка*, *Норка*, сказочный персонаж, чеш. *nořec*, нем. *Nertz* и др.[60] Сюда же нужно отнести и многочисленные названия рек и озер в балтийском ареале — как современном, так и старом[61].

Наличие этого единого семантического комплекса, объединяющего два как бы противоположных (на поверхностном уровне они именно таковы) начала, имеет непосредственное отношение к трактовке второго литовского названия бобра — *nerìs* и к тезису о демиургизме бобра. Само *nerìs* как обозначение бобра представляет собой «говорящий» образ, так как это слово производно от глагола *nérti* ʽнырять’, ʽпогружаться в воду’ и т. п. В целом классе версий мифа творения мотив н ы р я н и я, как правило, неоднократно повторяющийся, очень важен, тогда как точная идентификация «ныряльщика» весьма относительна и расплывчата: им может быть всякий, кто может нырять в воду. Поэтому в мифах творения «ныряльщиком»-демиургом может стать и гагара, и утка, и нырок, и выдра, и бобр, и рыба и т. п., и каждый из них может быть обозначен элементом **ner-* : **nor-* (собственно, так оно и есть во многих случаях). С известными основаниями можно сказать, что точная идентификация «ныряльщика» (кто выступает в этой функции) — второстепенная проблема, и в этом контексте в лит. *nerìs* важнее, что это «ныряльщик», чем то, что это бобр. А если идти еще дальше, самым важным оказывается не «ныряльщик» и его «ныряние», а то, что это одна из аллоформ главного в мифе — д е м и у р г а и его д е м и у р г и ч е с к о г о а к т а. Выше указывалось, что *bẽbras* в текстах сочетается с глаголом *nérti* (*bẽbras nẽria*), из чего следует и потенциальная «мифологически» правильная конструкция *nerìs nẽria*, включающая бобра-«ныряльщика» в миф творения через действие, благодаря которому творение совершается. В этой связи нужно обратить внимание на то, что *nérti* выступает как ключевой глагол в текстах той версии литовских этиологических легенд, в которой мир творится из материалов, добытых в Нижнем царстве, на дне первозданных вод. С обозначения этого действия нередко и начинается сюжет этой версии, ср.: *Ir vėl jam liepė Dievas į vandenį p a s i n e r t i, o iš marių putų i š n e š t i. O kadą vieną kartą n ė r ė s i, nieko negavo, ir antrą, o už trečio jau karto i š n e š ė, o iš tų putų padarė Dievas bliūdą* (*Balys.* LLS, № 2)[62] [здесь существенно не только наличие глагола с элементом *ner-*, его повторение и его «сильная» позиция, но и еще два обстоятельства: соположение «верхнего» и «нижнего» начал и их сотрудничество в творении — Богу (*Dievas*) принадлежит идея, замысел, план творения, а Нижнему миру — материал, позволяющий воплотить эту идею в жизнь (первое), и указание на второе ключевое действие «ныряльщика» — в ы -

т а с к и в а н и е - в ы н е с е н и е (**bher-*) пены снизу наверх, которой суждено было стать «первоматериалом» для творения]; *Taip dabar liepė anam n e r t i s i ing mares ir išnešti iš ten sėklikes… Ale kada vieną sykį pasinėrė ing vandenį…* (Ibid. № 8; и так трижды); *Dievas… velniui liepė n e r t i s marių galan ir paėmus i š n e š t žemės. Velnias p a s i n ė r ę s…* (Ibid. № 10); *Tada Dievas liepė jam p a s i n e r t i vandenin ir iš ten i š n e š t i viršun kelis grūdelius žemės* (Ibid. № 11) и т. п. или же: *Dievas… liepė velniui n e r t i į dugną ir a t n e š t i saują dumblo* («Kaip atsirado žemė»)[63] и т. п. Таким образом, «ныряльщик» (во всех этих случаях не бобр!) н ы р я е т и в ы н о с и т - п р и н о с и т нечто, из чего творится мир. Собственно, это и есть ключевое двойное действие в акте творения и центральный блок в соответствующих текстах о творении. Но из всех возможных «подстановок» на место субъекта этого двойного действия вариант с бобром оказывается абсолютно сильнейшим как всякая тавтология — *nerìs nẽria* (*nãras nẽria* уже несколько слабее, не говоря уж о других случаях). И это обстоятельство дает еще один повод думать о бобре как о возможном субъекте творения. Во всяком случае только он своим именем сохраняет непосредственную отсылку к основному действию и абсолютную внутреннюю связь с ним — тем более что и это действие и его субъект (бобр) обозначаются тем элементом, который именно в этом своем качестве и в этом значении и употреблении выступал уже в раннеиндоевропейском горизонте, о чем писалось выше (и.-евр. **ner-*).

И здесь тоже усматривается след уже отмеченного противопоставления продолжений **ner-* и **di̯eu-*, ср. *ἐνέροισιν* (*ἔνερθεν* и т. п.) при Ζεύς, Διός подобно др.-инд. *nắraka-* : *Dyāus*, *deva-*, *div-*. Но именно это противопоставление и определяет смысл, который различает и одновременно объединяет Верхний и Нижний миры и который открывает этимология этих слов в полном согласии с приводимыми выше фрагментами текстов[64]: **dei-* ʽсиять’, ʽблистать’ — **ner-* ʽпогружаться’, ʽнырять’ (по сути дела, ʽпокидать **dei-* мир’, т. е. уходить в мир, лишенный света). Подобная ситуация, когда на входе фиксируются два противоположных смысла, а на выходе некий синтетический смысл, хранящий память о «снятых» смыслах в некоем более высоком и остронапряженном смысле, встречается именно в локусе медиации, в некоем пространственном и ситуационном «центре», где и осуществляется акт пресуществления разного в единое.

Поскольку бобр может обозначаться корнем **ner-* (лит. *nerìs*); поскольку «бобровый» персонаж оказывается сыном небесного бога, чье имя содержит элемент **di̯eu-* : **dei-u̯-* (ср. Кастора), поскольку бобр приурочен и к Земле, к границе суши и воды (локус медиации), этот образ бобра приобретает печать особой отмеченности и выступает как важный «переменный» космологический индекс. Еще раз нужно напомнить: с одной стороны, «бобровый» Кас-

тор — астральное небесное тело («свет в ночи», медиация света и тьмы), с другой стороны, бобры — в самом низу, у корней мирового дерева, о чем, в частности, свидетельствует изображение этого дерева во всей его полноте, исключающее случайность: *Ой там за двором, за чистоколом | Стоїт мі, стоїт з е л е н ы й явір, | А в тим яворі т р и користоньки: | Є д н а мі користь в в е р х у гніздонько, | В верху гніздонько, сив с о к о л о н ь к о; | Друга мі корысть а в с е р е д и н і, | А в середині, в борти п ч о л о н ь к и; | Т р е т т я мі користь у коріненька, | У коріненька ч о р н и ї б о б р и*[65] (показателен эпитет *чорниї* в отличие от «сияющего» небесного бобра Кастора).

Так или иначе, но все те функции, которые мифопоэтическое сознание, питаемое «реальными» впечатлениями, корректируемыми наличными схемами этого сознания, приписывает бобру, оказываются в центре пересечения трех смысловых конструкций-образов огромной «разрешающей» мощности — «о с н о в н о г о» м и ф а с его идеей дефицита (как следствия греха-преступления, вошедшего в мир) и его компенсации (проблема вины и наказания, способ выхода из экстремальной ситуации), м и р о в о г о д е р е в а, отсылающего прежде всего к космологической структуре мира, к правилам поведения в мире и способам управления им, п е р в о т в о р е н и я, идея которого оказывается первым опытом создания «предысторической» доминанты в объяснении мира, предполагающей в свою очередь выдвижение на первый план ряда ключевых идей — субъекта творения (т в о р ц а, демиурга, культурного героя), объекта творения (т в а р и, т. е. мира элементов, вещей, религиозных, социальных, культурных, «исторических» институций), развития-изменчивости (космогония, антропогония, «история» вещей) и причинности, а также — в более широком плане — первый вариант гегелевской проблемы соотношения «логического» и «исторического» (в иных терминах — синхронии и диахронии). Если говорить точнее, не сами «бобровые» функции находятся в центре пересечения указанных макроконструкций (и, тем более, не они «притягивают» к себе и располагают вокруг себя их), но сами функции как результат многоисточникового синтетического процесса нуждаются в прояснении своей причины и конструируют («порождают» из самих себя) свой «ипостасный» (антропо- или териоморфный) субъект. И важным оказывается то, что в этом процессе востребованным оказывается и б о б р, наряду с гагарой, уткой, вороном, голубем, выдрой, ондатрой, выхухолем, койотом, коровой, черепахой, лягушкой, змеей, червем, рыбой, пауком и т. п. Таким образом, при «бобро-центричном» взгляде на проблему существенным оказывается то, что образ бобра как некий конструкт мифопоэтических рефлексий и спекуляций оказался достаточно емкой конструкцией, претендующей на высокую степень универсализма.

Эта последняя черта, может быть, лучше другого объясняет включение бобра в схему первотворения и позволяет наметить его роль демиурга и культурного героя, введя и образ бобра в довольно узкий круг териоморфных персонажей, обладающих этими функциями. Однако то обстоятельство, что бобр выступает в мифах творения как «одна из аллоформ творца и культурного героя», вовсе не означает «синонимичности» бобра с другими животными в иных ситуациях (ср. хотя бы схемы «основного» мифа или мирового дерева).

Что бобр — «ныряльщик», хорошо известно в разных традициях, и этот мотив то там, то здесь выступает в ряде мифопоэтических текстов, где выступают и другие мотивы. При этом и у исследователя таких текстов, и у создателей их и пользователей ими в ряде ситуаций могут возникать сомнения по поводу того, является ли этот мотив ключевым, т. е. причастным к главным смыслам текста и объясняющим остальные мотивы, или же он принадлежит не столько парадигме, сколько синтагматическому уровню, не столько «онтологическому», сколько «побочно-эмпирическому», относится ли он к уровню чистых «сутей» или к прослойке между ними, к «связующим» элементам, частным мотировкам, которые могут возникать автоматически, более или менее случайно, ad hoc. Но когда «ныряние» становится основанием имени бобра (лит. *nérti*, *nėrìmas* ⊃ *nerìs*), то это — как минимум — означает, что этот мотив еще и основание всей мифопоэтической конструкции бобра, самая главная его черта. И это обстоятельство решительным образом меняет ситуацию, устраняя все сомнения относительно роли этого мотива в «бобровой» мифологии (тем более — и это нужно подчеркнуть особо, — что связь между *nerìs* ʽбобрʼ, букв. — ʽныряльщикʼ, и *nérti* ʽнырятьʼ принадлежит к числу живых, легко осознаваемых всеми членами данного языкового коллектива и актуальных мотивировок обозначения бобра).

Это положение дел позволяет ввести «ныряльщика» бобра в широкий круг той версии мифов творения, где выступают и другие «ныряльщики», и соответственно более точно проанализировать смысл действия ныряния и его мифологические и космогонические функции. Наиболее известная версия этого круга мифов творения связана с гагарой как демиургом (ср. нем. *Taucher* : *tauchen* ʽнырятьʼ или лит. *nãras* : *nérti* или русск. *нырок* : *нырять* и т. п.), а также с другой водоплавающей (и «ныряющей» по преимуществу) птицей. Этот мотив широко распространен в Евразии и Северной Америке [66]. Первоначальная схема мифа, как она была реконструирована В. Шмидтом [67], обнаруживает гипертрофию числового принципа организации при основательном забвении его старой семантики и выглядит следующим образом:

Сначала	ныряет	в море	одна	птица	и остается	там	один	день
Потом	ныряют	"	две	птицы	и остаются	там	два	дня
"	—	"	три	"	—	"	три	"
"	—	"	четыре	"	—	"	четыре	"
"	—	"	пять	"	—	"	пять	"
"	—	"	шесть	"	—	"	шесть	"
"	—	"	семь	"	—	"	семь	"

в результате чего мир в целом оказался сотворенным.

Легко заметить, что эта схема относится к числу типологических «фреквенталий» и связана с многочисленными текстами в разных культурных традициях — от семидневной (6 + 1) версии творения в книге «Бытия» до многочисленных вариантов путешествий в иной (особенно в «Нижний») мир. Числовой принцип в этих случаях выступает как организующая форма композиции, но может и вообще отсутствовать. Суть состоит в «прогрессивном» нарастании «креативности», связанном с последовательным приближением к опасности: «ныряльщик»-демиург все глубже спускается в воды Нижнего моря и все дольше остается там; чем больше опасности деструкции, чем ближе смерть и ее царство (ср. др.-инд. *naraka-* ʽподземное царствоʼ : *nārāḥ* ʽводыʼ, тох. *ñare* ʽinfernumʼ и т. п.), тем реальнее творение и обретение той жизненной силы, которая противоположна смерти; точнее — противоположные друг другу в некоей стационарной ситуации, жизнь и смерть, творение и разрушение в этом ключевом для соответствующей темы круге текстов образуют некое парадоксальное единство, в котором жизнь-творение и смерть-разрушение оказываются лишь разными аспектами или состояниями единого комплекса. Жизнь и высшая жизненная сила, творческая энергия, сексуальная мощь, мужская потенция лежат не в поле жизни и процветания, но в царстве смерти, в неразрывной связи с ним, и оба эти «противоположные» начала как бы взаимно удостоверяют подлинность друг друга. Геометрия пространства, в котором «разыгрываются» основные смыслы этого мифа, необычна. «Чем больше (ближе к) смерти, тем больше (ближе к) жизни» — так можно было бы сформулировать принцип этой геометрии.

В этой смысловой перспективе само действие «ныряния», последовательной серии погружений в воду (лит. *nérti*, чеш. *nořiti*, слвц. *noriť*, ц.-слав. **вънырѫ**, **вынрѣти**, словен. *pondreti*, русск. *нырять* и т. п.; расхождения в вокализме корня здесь не рассматриваются) не может считаться наиболее адекватной и интенсивной семантической характеристикой и является скорее некоей формой, несущей более глубокое содержание. Прежде всего оказывается, что сам балтийский материал ставит перед исследователем ряд проблем. Среди них — наличие наряду с *nérti* ʽнырятьʼ, ʽпогружаться в водуʼ глагола

nérti с иным кругом значений — ʽвязать’, ʽплести’ (ср. *nérti nĕ̃rinius* ʽплести кружева’); ʽнабрасывать’ (петлю); ʽвдевать’, ʽзацеплять’, ʽзакреплять’ и т. п. Эти два глагола, реализующие, казалось бы, противоположные смыслы (деструктивно-отрицательный, связанный с потерей опоры и возрастанием риска, опасности, с одной стороны, и конструктивно-положительный, связанный с нащупыванием новой основы и увеличением гарантии прочности) и рассматривающиеся иногда как разные глаголы (см. LKŽ 8, 682—690), тем не менее едины в своей основе, но это их единство, их общий семантический множитель должны быть открыты и сформулированы. И здесь необходимо еще раз вернуться к ситуации «бобровой» созидательно-разрушительной деятельности: бобр ныряет вглубь и там собирает-соединяет ветки-хворост, связывает их (в частности, и петлями, узлами, своего рода сетями), закрепляет основание плотины, втыкая или вдевая незакрепленные ранее концы веток и т. п. Все эти действия, по сути дела, тоже могут передаваться глаголом *nérti*. В эксплицированном и эмпирически-экстенсивном плане описывая смысл деятельности бобра, можно было бы обозначить его примерно так: бобр, покидая наличную твердую основу (сушу), погружается в воду («деструктивное» **ner-*, «ныряет»), зыбкое, неустойчивое, аморфное начало, с тем, чтобы из разрозненных элементов путем их соединения, скрепления, сплетения воедино («конструктивное» **ner-*) создать новую, более твердую, плотную и прочную основу.

Стоит обратить внимание и на то, что сама вода в реке, море, океане выступает в мифопоэтических представлениях как некое сплетение-переплетение струй, как ткань (**tъk-anь* : **sъ-tъk-ati*), которая в силу своей составности обладает большей прочностью и крепостью, чем нечто целое и однородное. Каждая струя или каждый слой водной стихии актуализируются при вступлении в нее мифопоэтического персонажа. Чаще всего это вступление развертывается по г о р и з о н т а л и, и каждая «струя» несет свою функцию и свой смысл (*«Пойдешь ты, Добрыня, на Израй на реку, | В Израе реке станешь купатися, | Израй река быстрая, | А быстрая она сердитая; | Не плавай, Добрыня, за п е р в у ю с т р у ю, | Не плавай ты, Никитич, за д р у г у с т р у ю». | Добрыня-то матушки не слушался. | <...> | А поплыл Добрынюшка за перву струю, | Захотелось молодцу и за другую струю, | А две-то струи сам переплыл, | А т р е т ь я с т р у я подхватила молодца, | Унесла во пещеры белокаменны. | Неоткулъ взялось тут лютой зверь... — Змей Горынчище*). Но более архаичные тексты, в которых связь с космогоническими схемами особенно очевидна, предполагают в е р т и к а л ь н о е движение, и каждый шаг этого движения есть результат очередной попытки «ныряния» (в этом смысле можно говорить о вертикальной **ner*-структуре водной глубины. Поэтому последовательное все более и более глубокое погружение в

воду («ныряние»), в лоно «соединенной» силы, образует необходимую предпосылку поиска и обретения лежащей на дне Нижнего мира жизненной силы, бессмертия, вырываемого из пасти самой смерти. Каждый шаг к смерти одновременно завязывает узел жизни, выстраивает очередной пласт некоей твердой основы. [В этой связи сто́ит обратить внимание и на другой параллелизм: если **ner-* в рассматриваемом контексте обозначает последовательность все более глубоких вертикальных движений, ориентированных вниз, в тесноту и узость царства смерти, то корень **ster-* (: **strē-* : **streu-*) относится к серии вертикальных и все более и более восходящих движений, направленных вверх, в простор, ширь и полноту царства жизни и потому жизнестроительных, ср. слав. **strojь* (: **stroiti*), лтш. *strãja*, лат. *stratum* (: *sterno*) с идеей настила, пола, уровня, слоя, пласта (ср. ст.-чеш. *bobrostroj*, *bobrový stroj*), ср. лат. *struo* ʽкласть друг на друга’ (рядом, слоями), ʽнастилать’, ʽстроить’, выстраивать’, ʽвозводить’ и т. п. Наличие и.-евр. **ser-* (: **sreu-*) ʽтечь’, ʽструиться’ и **ser-* ʽставить в ряд’ (друг за другом, друг на друга), ср. лат. *sero* ʽсплетать’, ʽсоединять’, ʽсвязывать’ (: *sors* ʽсудьба’, ʽучасть’, ʽжребий’), др.-греч. *εἴρω* < **ser-i̯ō* и др. при мифопоэтическом образе «сплетения струй» (ср. общий источник *стре́мя* ʽпоток’, ʽтечение’ и *стре́мя*, опорный элемент конской сбруи, *стру́мень* и *струна́* и т. п.), а также синонимичность продолжений **ser-* и **ster-* в ряде ситуаций (ср. *Pokorny* I, 911) вплотную подводят к проблеме возможной связи обозначений струи и строя, в которой остается, конечно, немало неясностей.] Указанная взаимозависимость объясняет и ряд других типологических параллелей, относящихся как к «водным» (погружение в воду, выделение влаги и т. п.), так и «конструктивным» (создание основы — от продукта деятельности ткача до результата творчества Демиурга, иногда называемого Космическим Ткачом или с ним сопоставляемого) значениям. Ср. рефлексы и.-евр. **sneu-*, **snau-*, **snā-* ʽтечь’, ʽпогружаться в воду’, ʽомываться’, ʽвыделять влагу’ (др.-инд *snā́ti*, авест. *snayeitē*; *snu-* : *snāuti*, др.-греч. *νέω*, эол. *ναύω* ʽтечь’, ʽструиться’ < **σναϝι̯ω*, ср. *Ζεὺς νᾱ́ϝιος* [кстати, и имя Ν*ηρεύς* иногда объясняют из **σνᾱ́ϝ-ερο*, ср. *νηρόν τὸ ταπεινόν*. *Hesych*, понимаемое как ʽморская глубь, совокупность морских струй по вертикали’, или *νηρίδας τὰς κοίλας πέτρας*. *Hesych*. / *Pokorny* I, 972/], хотя возможно отнесение этих слов и к **ner-*; лат. *nūtrio* от ʽкормить’, ʽпитать’ [вероятно, чем-то жидким, текучим, струящимся] до ʽвзращивать’, ʽподдерживать’, ʽукреплять’ — *nō*, *nāre*, из **sna-i̯ō* ʽплавать’, ср. название вида выдры — *нутрия*, и т. п., см. *Pokorny* I, 971—972) и рефлексы и.-евр. **snē̆u-*, **snū* и **(s)nē-*, **(s)nēi-* с «прядильно-ткацкими» значениями (ср. соответственно: др.-инд. *snāván-*, др.-греч. *νεῦρον*, лтш. *snaujis*, слав. **snuti* : **snujǫ*, **o-snova*, **snovati* и т. п. и др.-инд. *snāyati*, *snā́yu-*, др.-греч. *νῆ* < **σνήιει*, лат. *neo* < **snē-i̯ō*, лтш. *snāt* и т. п., см. *Pokorny* I, 977; в конце концов сюда же

относятся и и.-евр. **snou-bh-* [лат. *nūbō*, слав. **snubiti* и др.], о брачном союзе, соединении, скреплении, и и.-евр. **sneu-dh-* [авест. *snaoба-*, кимр. *nudd* и др., о тумане как некоей волокнообразной субстанции]; лат. *nūbēs* ʿоблакоʼ, *obnūbō* ʿокутыватьʼ и *nūbō* ʿвыдать замужʼ, исходно — ʿокутать покрывалом, тканьюʼ, о невесте в день свадьбы, лишний раз подтверждает единство этого семантического комплекса). Совершая погружение в воду (**ner*-действие), Демиург, а в частности и бобр в его демиургическом варианте, не только приближался к Нижнему миру и смерти, но и открывал для себя формируемую этим вертикально-углубляющимся движением новую основу (другое **ner*-действие). Поэтому на некоем философизированном уровне смысл этих двух **ner*-действий, синтезированных в единое **NER*-действие, в целом может быть определен как отказ от имеющейся «слабой» основы ради обретения новой искомой более прочной основы, как нахождение высшей силы на путях к наибольшей слабости, или соответствующего состояния, как утверждение жизни в лоне самой смерти. Мифопоэтический образ бобра, хотя бы в некоторой части, несет на себе отражение каких-то фрагментов этого общего смысла. Во всяком случае именно бобр-*nerìs* полнее всего «разыгрывает» всю ту напряженно-острую и внутренне противоречивую и вместе с тем цельно-единую ситуацию, которая кодируется и.-евр. корнем **ner-*.

III. Американская традиция о бобре. Типология «мифопоэтического» образа бобра

Выше уже говорилось о том, что «бобровая» мифология в Новом Свете имеет существенно иной вид, чем в Евразии: она обильнее представлена, более открыта (и это относится и к «конструктивной» деятельности бобра, когда он выступает как демиург или культурный герой), но и более сложна, более «мифологична» и более «дидактична» (бобр и его поведение как элемент парадигмы, являющийся для человека своего рода pattern'ом, руководством, образцом для подражания), а следовательно, и имеет более отчетливую прагматическую направленность. Соответственно иным по сравнению с евразийской «бобровой» традицией оказывается и распределение этой темы по текстам. У североамериканских индейцев «бобровые» тексты реализуются в эпохе — мифы, легенды, предания, сказки; видимо, «анекдоты» и мемораты составляют основу этих текстов. Также ранее высказывалось предположение о том, что трикстерные черты бобра и «потлатчная» идеология, при которой процессы обмена, контроля над ним, поддерживания определенного уровня обмена между человеком и природой, создание механизмов обратной связи и

т. п. приобретают особое значение, так или иначе связаны с отличиями американской «бобровой» мифологии от евразийской и в существенной мере их определяют.

Обращаясь вкратце к этим особенностям мифологического образа бобра в индейских традициях Северной Америки, целесообразно обратить внимание именно на те случаи, когда то, что в евразийской «бобровой» мифологии является в основном результатом реконструкции, в американской традиции давно эксплицировано, в конкретных текстах и соответственно сюжетах и мотивах. Темы превращения, ныряния, демиургической и «культурной» деятельности в этой связи займут особое место. Наиболее интересными в этом отношении оказываются тексты, записанные у индейцев оджибве (чиппева) и атапасков. Характерным примером «бобрового» эпоса является бытующий у оджибве миф о Венебоджо (*Wenebojo*, далее — В.)[68]. Сюжетная канва мифа вкратце такова. Дева, понесшая от Солнца, рождает тройню[69]. Только первый В. выглядел как вполне человеческий ребенок. Подросши, он убивает всех, кого можно, включая и своего второго брата, который прокладывает путь в Нижний мир (третий брат был каменным, и все трое братьев были духами — *manidog*). Однажды В. пришел к многоводной реке, увидел бобровую плотину и большой бобровый дом. Он притаился неподалеку с намерением выследить, кто живет в этом доме. Вскоре из дома выходят бобры, в которых В. признает своих братьев. Он просит, чтобы они дали ему ту же б о б р о в у ю в н е ш н о с т ь, что и у них самих; при этом ему хотелось бы иметь хвост, больший, чем он сам. Братья велят В. н ы р н у т ь в воду, он успешно это делает и выходит из воды уже б о б р о м («Я знал, что вы могли сделать так, чтобы я выглядел как бобр!» — говорит он). В.-бобр начал т р у д и т ь с я над сооружением плотины, в частности, сделал и дверь (лаз), через которую можно было входить и выходить. Вместе с другими бобрами-братьями В. собирал з а п а с ы пищи на зиму, а когда она наступила, бобры ушли под воду. Однажды к реке пришли индейцы, увидели бобровый дом и стали разрушать его. Все бобры уплыли из опасного места, а В. от возбуждения забыл про сделанную им большую дверь, а через маленькие не смог пролезть из-за своего большого хвоста[70] и вынужден был остаться здесь. Индейцы заметили вскоре этот хвост, вытащили В. из его убежища и у б и л и, пытаясь потом разыскать и остальных бобров. Но, лежа мертвым, В. наблюдал за людьми; они же, разыскав остальных бобров, поубивали их. Но, оказавшись в луже крови, В. воскрес. Далее В. встречает лису, которую в последний раз видел ребенком, и просит ее сделать его таким же, как она. Он убивает оленя, устраивает ритуальный танец, воюет с волками и т. п. Когда подводные духи убивают племянника В., он наносит раны двум подводным властителям и проклинает повелителя рыбаков. Более того, В., охваченный яростью, убивает женщину,

которая пыталась вылечить подводных властителей, а затем и их самих. Как следствие начинается п о т о п. В. замечает в воде бобра, выхухоля (мускусную крысу) и выдру. Он просит последнюю н ы р н у т ь вглубь и достать со дна земли, из которой он собирается сделать твердую землю (см. ниже). Но выдра не смогла этого сделать. Наступает очередь бобра, но и его попытка немногим более удачна: когти и морда его оказались не запачканы землей, но самую землю на дне он увидел. Лишь выхухолю удалось решить эту задачу. В. подавлен, раздражен и угрожает подводным духам, а они стараются облегчить его положение и устанавливают особый «медицинский» танец. В этом мифе очень характерная легкость мены человеческого и бобрового облика В., неопределенность границ между ними, неоднократные п р е в р а щ е н и я в обе стороны. Он у б и в а е т, но и его у б и в а ю т в наказание за некую вину, и это последнее убийство никогда не является окончательным. Когда подводные духи убивают племянника В., они мотивируют это тем, что, позволь они В. действовать, как он хочет, не осталось бы диких животных вообще; иначе говоря, В. н е з н а е т м е р ы: он зашел слишком далеко, а его племянник был слишком удачлив в о х о т е, и поэтому самой насущной задачей становится минимализация агрессивности такой охоты и ее последствий и восстановление status quo — съевши убитых животных, индейцы должны бросить их кости в речной поток («воды жизни»), и животные снова вернутся к жизни. Следовательно, смерть тоже неокончательна: за ней наступает в о с к р е с е н и е[71]. И минимализация агрессивности в отношении человека к природе и прерывность как жизни, так и смерти должны рассматриваться в более широком контексте регулирования отношений между человеком и животными (в частности, и бобром) и установления механизма обратной связи, позволяющей человеку контролировать состояние этих отношений в данный момент. Человек вырабатывает в себе целую систему предосторожностей, чтобы не ставить в сложное положение животное, напр., бобра, и тем самым и самого себя, потому что животные умеют читать человеческие мысли и за зло, им нанесенное, могут отомстить человеку. Отсюда — табу на шутки или смех над животным, а если убийство все-таки совершилось, просьба о прощении у убитого животного. При нарушении человеком правил поведения с животными, они уходят из поля зрения человека, и он начинает испытывать голод. Но ради того, кто никогда не говорит плохо о животном и любит его, животное готово на с а м о п о ж е р т в о в а н и е, испытывая к такому человеку уважение и любовь. Этот круг представлений наглядно представлен и в ряде «бобровых» текстов оджибве-чиппева, записанных У. Джоунзом[72].

Тот же круг вопросов так или иначе поднимается и в историях о смешанных человеческо-бобровых браках, принадлежащих к числу распространенных среди этих групп индейцев текстов (разумеется, есть и тексты, где и муж

и жена — бобры «в равной степени»; эти тексты принадлежат к классу популярных историй о «животных» свадьбах, распространенных среди оджибве и других центрально-алгонкинских индейцев). Сам мотив брака, различение «правильного» и «неправильного» брака, награды-возмещения и наказания-отмщения, наконец, постоянное (явное или неявное) присутствие инцестуозности весьма характерны для подобных текстов, как бы вскрывающих фрагменты того мифологического сюжета, который восстанавливается на евразийском «бобровом» материале. В записанном Джоунзом тексте о человеке, который женился на жене бобра [73], рассказывается, как он, взглянув однажды на свою свояченицу, подумал: «Я хочу, чтобы я съел ее». Родственники по свойству умеют читать мысли, и один из них посоветовал ему убить ее и съесть. Это и было сделано, кости ее были собраны и выброшены в воду, и свояченица снова вернулась к жизни. После этого человек не раз проделывал это то со своей свекровью, то со свекром, то с зятем. Обычно это не вызывало их протеста, но иногда, напротив, возникало раздражение, и это проявлялось в исчезновении бобров и в том, что они не позволяли себя убивать. Однажды, когда бобры попрятались, на их поиск была послана собака. «Чем они кормят тебя?» — спросили бобры. — «Вашей печенью», — ответила собака. — «Тогда лай на нас». — Собака залаяла, прибежали охотники и поубивали бобров.

Существует и другой рассказ о «бобровом» браке [74]. Он достаточно пространен и поэтому будет изложен лишь в целом. Некий человек по имени *Asidenigan* (далее А.) жил в одиночку, питаясь зерном и бобровиной (он был искусным охотником на бобров). Неподалеку была деревня, люди которой не умели хорошо охотиться и потому голодали. А. хотел жениться на дочери вождя, жившего в этой деревне, и отец приветствовал это намерение. Однажды А. пошел вдоль потока и увидел т р е х б о б р о в; пройдя далее вверх по течению, он увидел большой бобровый дом, частично разрушив его, он увидел бобровые хвосты, легко расправился с ними, собрал их и принес в деревню, чтобы показать их дочери вождя. В деревне началось пиршество, и каждый сделал себе запас сушеного бобрового мяса и наделал себе из бобрового меха много одежды, покрывал, одеял. Всю зиму и весну А. охотился, но когда он наконец вернулся, выяснилось, что бобров стало мало и в поисках их приходится уходить все дальше и дальше. Уйдя с женой в лес, А. построил вигвам на берегу реки. Утром он ушел на охоту, а жена осталась одна. Вскоре в вигвам вошли двое неизвестных, и один из них сел на постель мужа, над которой висела его боевая дубина. Ей было сообщено, что на следующее утро сюда придет большая толпа людей, чтобы убить ее мужа, и что приведут к ней молодого человека, который женится на ней. При этом они запретили ей рассказывать об этом мужу. Она же поставила для них на огонь котел с бобровым мясом. А тем временем ее мужу продолжало не везти: он принес мало боб-

ров. Зато он сразу заметил, что кто-то был в вигваме в его отсутствие («четыре глаза» смотрели на его боевую дубину). Жена отрицала, и утром А. сказал, что отправляется на охоту на бобра, чтобы убить приходивших в вигвам людей. Жена испугалась и призналась, что должны прийти люди, чтобы убить его. Когда они действительно пришли, А. убил нескольких из них, но другие люди схватили его жену и унесли. А. вернулся в вигвам, и тоска охватила его: он любил жену и не мог без нее жить. Вскоре он отправляется по следу похитителей и приходит к стоянке, где были знаки присутствия похитителей. Переночевав, он продолжил преследование. Подходя к большому озеру, А. услышал звуки барабана. Он взял два дубовых шара, связал их вместе; в одном их них он сделал отверстие и умалился настолько, что мог влезть внутрь. Шары были положены на воду, и подувший ветер пригнал их к берегу, где была деревня. А. вылез из шара и принял свои прежние размеры, став, однако, невидимым. Подойдя к деревне, он увидел жену и человека около нее, вокруг танцевали. Воспользовавшись тем, что человек послал ее за водой, А. отбросил двух людей, охранявших его жену, и вырвал у нее глаза. Вместе они вошли в жилище (он был еще невидим для других), и она сказала находящимся там людям, что с нею ее муж. Испугавшись, они зажгли огонь и схватили его, но он начал свой танец и свою «личную» песню. Потом он попросил у жены мяса. Она начала жарить его, и, воспользовавшись этим, А. пытались сжечь, но он отделался ожогами. Собрав всех бобров, которые у него были, он вернулся домой и отдал ее своим свойственникам. Они схватили ее и сожгли за то, что она неправильно вела себя и хотела сжечь своего мужа. Это было сделано в поучение другим женщинам, а А. отдали младшую сестру, на которой он и женился, начав новую жизнь. — Сочетание темы неправильного поведения жены и темы наказания ее, соответственного по своему характеру с задуманным преступлением (сожжение мужа), как бы отзывается некоторыми знакомыми мотивами, известными из «основного» мифа, но специфика текста — во введении в известную схему «бобровой» темы. Смысл ее не до конца ясен: А. — охотник на бобров, они составляют основу его пищи: отправляясь на охоту на бобров, он убивает похитителей жены. Два варианта истолкования, вовсе не исключающих друг друга (особенно при учете других текстов той же традиции о «бобровых» превращениях), напрашиваются прежде всего: А. — бобр, превращенный в человека или человек «бобровой» природы, и похитители той же самой природы, как бы мстящие ему за убийство бобров. Кажется, при любом толковании темы «неправильного» брака нельзя пройти мимо темы бобра — жертвы этого неудачного союза при одном из вариантов понимания, но эта жертва — лишь частичная (опаленность А.), полная мера наказания выпала на неверную жену. Если учесть, что огонь — орудие наказания, применяемое Громовержцем в «ос-

новном» мифе, то оказывается, что три персонажа (один из них реконструируется по реальному присутствию его темы в тексте) — муж, жена, бобр — как бы воспроизводят одну из реконструированных версий «основного» мифа, но с иным распределением функций и судеб — двоящихся, троящихся, но все-таки, кажется, отсылающих к некому общему кругу идей, образов и мотивов [75]. Но, наконец, нельзя исключать и возможность «бобровой» природы жены-преступницы или даже обоих членов брачной четы. Один из рассказов о «бобровой» женщине в этом смысле особенно характерен [76].

Жил человек, он занимался охотой, и однажды он повстречал девушку, собиравшую в лесу листья. Он пригласил ее пойти с ним в его дом. Она пошла и осталась с ним, но ничего не ела из того, что он приносил с охоты. Так продолжалось около месяца. Охотник не знал, что делать, и ища выход из положения, раз принес ей листья: она была счастлива и начала их есть. Ближе к зиме она до позднего вечера не возвращалась домой, так как делала какие-то приготовления к зиме. Муж поинтересовался, где она проводит время, проследил за ней и обнаружил ее на реке около большой бобровой плотины, посередине которой был бобровый дом. Когда он спросил, как же можно попасть в него, она нырнула и оказалась в доме. Вынырнув, она спросила его, не хочет ли он превратиться в бобра. Он дал свое согласие, но предварительно пошел к своим родителям с объявлением о намерении жениться и о том, что больше он никогда не вернется к ним. Когда он пришел снова к девушке, она превратила его в бобра. Тем самым как бы восстановилось некое равновесие: бобриха сначала выступает как «превращенная» девушка, человек в конце — как «превращенный» бобр. То, что следы мотива превращения бобра и в бобра, столь явные в америндской традиции, на независимых основаниях реконструируются и в евразийской «бобровой» традиции, явление высокого значения и свидетельство глубокой архаичности «бобрового» комплекса.

Примерно то же можно сказать и в отношении ряда мотивов, в основе которых лежит противопоставление неких крайностей — огонь и вода, небо и земля и т. п. — и которые в первых своих членах (огонь, небо) представлены очень приглушенно в евразийской «бобровой» традиции, но ярко эксплицированы в америндской. Прежде всего это связано с легендами, преданиями о появлении огня. В них бобр выступает как своего рода индейский Прометей, добывший (собственно — похитивший огонь), но в отличие от Прометея, сделавшего это именно для людей (благодаря Эпиметею животные оказались в привилегированном по сравнению с людьми положении), бобр похищает огонь для животных (по крайней мере, так выглядит дело на поверхностном уровне) [77]. Существенным представляется и то обстоятельство, что америндская традиция фиксирует ту стадию в развитии мифопоэтического комплекса,

легшего в фундамент «основного» мифа, которая предшествует сложению этого мифа. Если в индоевропейской традиции (и, вероятно, некоторых других) этот комплекс доведен до «персонажного» антропоморфного уровня («териоморфность» возникает лишь как результат наказания), то в америндской традиции этот комплекс развертывается еще в рамках животной сказки, и строго говоря, он еще «амифен». Зато в этой традиции дефицит персонажного уровня и антропоморфизированного сюжета, связанного с особого рода мотивировками «социально-культурного» свойства, восполняется четкостью схемы, эксплицирующей главное — сущности и ценности данной культуры. Характерными текстами этого рода можно считать такие предания, записанные со слов индейцев, потомки которых некогда населяли северо-западную часть тихоокеанского побережья и басейн реки Колумбии, как, например, «Бобр и река Гранд-Ронд» или «Как Бобр украл огонь» [78].

Первый из названных текстов как раз и вводит читателя в то время, «еще до того, как люди появились на земле» и «звери и деревья могли ходить и говорить с друг другом, словно люди». В то отдаленное время только Сосны знали, как добывать огонь. Наступила особенно холодная зима, и «звериным людям» стала грозить смерть от холода. Они умоляли Сосны открыть им секрет добывания огня, но те отказывали им в просьбе. Именно тогда Бобр и берет на себя инициативу («У меня есть новый план. Я верю, что он нам поможет. Я верю, что смогу достать у Сосен огонь»). Зная, что Сосны собираются на берегу реки (вода), разводят большой костер и греются вокруг него после купания в холодной воде, Бобр заблаговременно спрятался под крутым обрывом берега, и, когда костер разгорелся и один уголек вылетел из костра и покатился по берегу, Бобр схватил его, спрятал подмышку, бросился в воду («нырнул») и со всех сил поплыл по реке. Сосны бросились в погоню, Бобр нырнул под воду и достиг другого берега реки. Упустив Бобра из вида, Сосны отстали, а Бобр поплыл дальше по течению Гранд-Ронд. Об этом Соснам сообщал Кедр, взобравшийся на верхушку холма. А Бобр тем временем доплыл до места, где Гранд-Ронд впадает в Снейк, и плыл далее, раздавая частички огня Ивам, Березам и другим породам деревьев. С тех пор каждый, кому нужен огонь, может извлечь его из этих деревьев. «Деревья отдают огонь людям, если они умело потрут один кусок дерева с другим». «А наши деды благодаря Бобру получили огонь», так завершается это предание, в котором помимо разного другого весьма важен мотив огня на воде (огня, как бы рождающегося из лона вод), хорошо известный в индоевропейской традиции — от Вед до Ивана Купалы.

Второй текст («Как Бобр украл огонь») тоже отсылает читателя к «первым временам», когда «в начале существования звериного народа, огня на земле не было» и люди ели пищу сырой или готовили ее, пользуясь солнеч-

ным теплом («вяление»), и не имели огня в своих вигвамах. В этом случае на первых порах инициатива принадлежала Орлу, указавшему, что в небе есть огонь, и предложившему подняться на небо и добыть его (вариант «верхнего» огня). На втором этапе, когда собрались все звери и птицы, чтобы, спев песню и исполнив танец войны, отправиться на небо, инициатива переходит к двум самым маленьким птичкам — Летучей Мышке и Гаичке («обе настоящие малышки»). Никто из зверей и птиц не смог должным образом спеть песни и исполнить танец, без чего нельзя было отправляться в путь. Это удалось лишь выступившей последней Летучей Мышке. Гаичке же принадлежала другая заслуга: она построила мост-дорогу на небо, выпуская стрелу за стрелой так, что каждая последующая вонзалась в конец предыдущей, образовав в конце концов непрерывную цепь из стрел («стрела с земли на небо» — инвертированный мотив по отношению к мотиву «основного» мифа — «стрелы с неба на землю»). Когда путь был выстроен, животные полезли на небо, чтобы похитить огонь, и лишь Медведь-гризли с тяжелым мешком еды упал на землю и вынужден был остаться дома. Это «разыгрывание» темы большого (неглавного) и малого (главного), обозначенной поэтом как *Большая вселенная в люльке у маленькой вечности спит*, в этом (как и в ряде других) тексте играет важную роль, ориентируя на «внутренне-интенсивное» в отличие от «внешне-экстенсивного». Руководство на пути к небу взял на себя Орел. На небо они забрались ночью, разбились на пары, отправились на поиски огня, но ничего не нашли. Рассерженный Орел принимает решение — «Я сам пойду. Бобр, ты пойдешь со мною» (огонь ищут персонифицированные представители «верха» и «низа»). Бобр отправился по воде к ловушке, забрался в капкан и притворился мертвым (Бобр как трикстер), а Орел полетел над ним и уселся на вершине высокого дерева, неподалеку от жилищ «людей неба». На утро человек, осматривавший капкан, увидел в нем мертвого Бобра, обрадовался и понес его в вигвам вождя, где горел огонь. Тем временем люди заметили и Орла и побежали в свои вигвамы за луками и стрелами, чтобы убить его. Два страха определяют в этот момент напряженность ситуации и острое переживание времени: с Бобра почти уже содрали шкуру (она осталась только на челюстях), стрелы, выпускаемые в Орла, почти достигают его — каждый из участников поиска огня на грани гибели. В последний момент человек, обдиравший Бобра, услышал призыв выйти из вигвама и застрелить Орла, собиравшегося улететь, и выбежал наружу. Бобр, не теряя времени, натянул на себя шкуру, схватил огонь, спрятав его под когти, и бросился к реке. Почти одновременно Орел начал подниматься в воздух; люди, обескураженные неудачей, следили за его полетом, а Орел, увидев бегущего Бобра и дождавшись, когда он нырнул в реку, взмыл вверх. Только тогда человек, обдиравший Бобра, вернулся в вигвам и увидел, что и

здесь его ожидает неудача: Бобр исчез и огонь похищен. А Орел и Бобр бросились к оставленному ими «своему народу»: нужно было скорее возвращаться на землю, но путь-лестница был разрушен Медведем-гризли. И здесь снова возникает тема большого и малого, хитроумного и простодушно-наивного: птицы берут себе на спины маленьких животных и доставляют их на землю, Койот превращается в лист и плавно спускается на землю, а немудреный Карп-сосунок плашмя падает на землю и сплющивает свой рот (о более крупных животных ничего не говорится, и наиболее разумным предположением нужно считать, что они и не участвовали в похищении огня: все делали «малые сии»). Собравшись на земле, звери стали спрашивать, у кого огонь. Его не было ни у самой большой птицы Орла, ни у самых маленьких Летучей Мыши и Галочки, ни у «средних» Сороки и Вороны. И когда звери готовы были прийти в отчаянье от неудачи, на сцену выступает Бобр — единственный похититель огня. «У меня то, за чем мы ходили!» — запевает он, но никто не видит у него огня. Старшая дочь Бобра осматривает его большой палец и не находит огня. Другая дочь осматривает указательный палец, но и там огня нет. Второй цикл новых поисков огня оказывается удачным: старшая дочь находит огонь за двойными когтями среднего пальца, а вторая дочь — за такими же когтями безымянного пальца. Все рады. Бобр собирает огонь в стволы многих деревьев. «И то, что Бобр принес с неба, до сих пор у нас. Огонь теперь в каждой деревне. И когда нам нужен огонь, мы можем добыть его из дерева», — подводит итоги предание (Бобр — хранитель огня в укрытии [под когтями] сроден *Черным Бобрам*, находящимся в укрытии, у корней мертвого дерева).

Подвиг Бобра оказывается значительно более важным, чем нахождение выхода из некоего конкретного бедственного положения (жестокая зима в первом тексте). Он указывает стратегию всякого с п а с е н и я из всякой грозящей гибелью о п а с н о с т и[79] и дает другим средство этого спасения — о г о н ь. Этот подвиг открывает эпоху цивилизации, потому что он — первая победа «культуры» над «природой», над ее необходимостью-несвободой и, значит, первый шаг к свободе-необходимости. Но еще важнее не то, что это — победа (таковой она рисуется лишь на достаточно поверхностном уровне), а то, что это сотрудничество-компромисс «природы» и «культуры», с одной стороны, и «низа» и «верха», с другой, более того, осознание того, что на этом пути обретается «благословение двух бездн», о котором писал Томас Манн, — той, что н а д нами, и той, что п о д нами, Неба и Преисподней, жизни и смерти, света и тьмы[80].

Мифопоэтический образ бобра оказался достаточно емким, глубоким и чреватым многими, в том числе и антиномичными, смыслами, чтобы активно участвовать в выдвижении указанной выше проблематики и в посильном решении ее. Сила этого образа прежде всего в его способности выступать в

функции медиатора, что, по сути дела, означает свойство быть представителем «своего» Среднего мира, уметь находить в нем наследие Верхнего и Нижнего миров и, значит, хотя бы частично, быть представителем и этих миров, а главное — быть носителем идеи синтеза-примирения, находить «средний» путь между крайностями (*coincidentia oppositorum*), обозначать сферу возможного и видеть в ней прочнейшую жизненную основу, независимо от того, из каких бездн она возникла. В этом контексте бобр, несомненно, одна из ярчайших и достаточно сложных и софистифицированных фигур мифопоэтического бестиария, вместе с тем не стремящаяся выйти на сцену под свет рампы, но предпочитающая чаще всего держаться в тени. Разумеется, кроме того, что бобр не единственный представитель того класса, в состав которого он входит: он принадлежит к той части парадигмы, где с ним соседствуют ближайшие к нему по типу животные (выдра [81], ондатра, выхухоль), которые часто сосуществуют и в синтагматической проекции. В известном смысле животные этого класса взаимозаменяемы и, в частности, могут рассматриваться как заместители бобра, хотя иногда он оказывается их заместителем и даже неудачливым дублером [82]. В других случаях бобр выступает как член «трикстерной» пары, куда входит и дикобраз: каждый из них поочередно становится объектом «трикстерного» искусства другого (индейские тексты, записанные в северной части тихоокеанского побережья, на Равнине, у северной части атапасков). Третью категорию составляют ситуации довольно универсального характера, в которых выступает одна бесспорно главная фигура, решающая примерно один и тот же круг общих задач. В этих случаях совместная встречаемость претендентов на главное место не только не обязательна, но, напротив, исключается, если не считать некоторых отклонений, имеющих явно вторичный характер. В этом ракурсе с бобром сопоставимы, пожалуй, только гагара (утка и т. п.) и ворон. Первый случай менее важен, поскольку гагара и т. п. — птица Нижнего мира, и ее демиургическая (и тем более «культурная») роль существенно иная, чем в случае бобра или ворона, и объем функций несравненно уже. Поскольку недавно ворон стал темой обстоятельного и богатого материалом и выводами исследования Е. М. Мелетинского [83], уместно закончить эту работу указанием ряда параллелей между бобром (см. выше) и вороном (см. ниже). Они даются выборочно и вкратце могли бы быть продолжены и развиты не только вширь, но и вглубь. Но в данном случае важны не столько эти параллели сами по себе, сколько то, что стоит за ними, — общая исходная ситуация и то, как она разрешается. В этом широком контексте индивидуальные различия субъектов «разрешения» ситуации менее важны, чем то, что их объединяет, потому что в центре внимани оказывается сама ситуация, а не вызванные ею к жизни и востребованные для ее решения персонажи.

Можно было бы сказать, что ситуация как некая исходная смысловая конструкция, из которой «развертываются», выводятся и объединяются все частные смыслы соответствующих мифологических циклов, автономна и самодостаточна и в этом отношении персонажи, «разыгрывающие» эту ситуацию, внеположны ей, если бы сами персонажи не несли в себе некий слой человеческих интересов, отчуждаемых человеком персонажам ради решения именно этой ситуации. Человек же — автор текста или тот, кто им пользуется, — в отличие от персонажей, имеющих в данном случае все-таки «инструментально-прикладную» природу (точнее — назначение), внутренне включен в ситуацию — то как субъект, то как объект ее, то как то и другое. Поэтому к исходному смыслу ситуации (диахронический план) и к ключевым ее смыслам (синхронически-«актуальный» план) можно проникнуть именно через персонажей как «носителей человеческих интересов и реакций», через совокупность разнообразных их характеристик (как внутренних имманентных, так и внешних), раскрывающих более частные смыслы, каждый из которых отражает определенную часть и определенный аспект главного смысла. Имея в виду «боброво-вороновый» параллелизм, как он обнаруживает себя при сравнении соответствующих мифологий, уместно аранжировать имеющиеся его примеры по нескольким более общим категориям, не приводя конкретной документации ни в связи с партией бобра (она в основном приведена выше), ни в связи с партией ворона (соответствующий материал приведен в книге Е. М. Мелетинского).

У бобра и ворона в мифопоэтических текстах в принципе общий хронотоп — вся Вселенная по вертикали, с вычислением трех «космических» зон-миров (Верхнего, Среднего и Нижнего), и все вселенское время, начиная с творения Вселенной («начало», «первый раз», «когда еще ничего не было»). Однако можно говорить как о неких примерах детализации и специализации (и бобр и ворон связаны с деревом, своего рода версией мирового, с днем и ночью и т. п.), так и о случаях несколько различной актуализации «общего наследия» (ворон полнее «осваивает» средне-верхнюю часть вселенской вертикали, тогда как бобр — средне-нижнюю; помимо дня и ночи ворон «осваивает», в отличие от бобра, и лето и зиму — в порядке дальнейшей экспликации противопоставления светлого и теплого темному и холодному). Практически у бобра и ворона совпадает и набор «ипостасных» возможностей, так сказать, «масочная» номенклатура: оба могут выступать в роли первопредка, демиурга, культурного героя, в частности, трикстера, наконец шамана (также и жреца), причем последняя роль гораздо лучше зафиксирована у ворона, хотя есть примеры, когда жрецы сравниваются с бобрами (возможно, через мотив жреца, совмещающего себя с жертвой, ср. «самопожертвование» бобра), о бобрах, принимающих вертикальное положение и как бы вздымаю-

щих передние конечности, говорят, что они «шаманят», «молятся» и т. п. Если эти «ипостасные» типы предполагают соответствующие функции, «социальные» классификаторы, мотивы, то парностъ-близнечность акцентирует прежде всего некий формальный признак, правда, отсылающий в конечном счете к тем же самым категориям (в «вороновой» мифологии этот вариант «ипостасности» существует, но выражен слабее, ср. вещих воронов О́дина — Хугина и Мумина, Ворона Вороновича < *Ворон & *Ворон и т. п.). Высока степень конгруэнтности и наборов *функций* — как эмпирических, отраженных в конкретных мотивах, так и более общего свойства, обычно эксплицируемых исследователями, но, разумеется, в значительной степени осознаваемых и носителями данных традиций. К *первым* относятся функции нахождения-обретения некиих ценностей, их создания или упорядочения, «изменения», «превращения» (ср. создание земли — ныряние [чаще у бобра], вылавливанием [обычно у ворона, хотя иногда и ему приходится в процессе творения земли погружаться в воду], нахождение-обретение-похищение огня, света, астральных объектов, пищи, женщины [жены], изменение ландшафта, рельефа [особенно выравнивание — положительная деятельность, но и разрушение, в частности, способствующее потопу, наводнению]). К *вторым* относятся, собственно говоря, функция *медиации*, являющаяся своего рода конструктом и проявляющаяся в довольно длинном ряде антиномичных ситуаций, нейтрализуемых обоими этими образами (ср. жизнь — смерть, день — ночь, свет — тьма, тепло — холод, огонь — вода, верх — низ, «избыток» — дефицит, мужчина — женщина и т. п.). Наборы *атрибутов* бобра и ворона также в значительной мере совпадают (деятельный, трудолюбивый, активный, изобретательный, хитрый, мудрый; прожорливый, «сексуальный» [похотливый]; двуипостасный — зооморфный и антропоморфный и т. п.). Наконец, мифопоэтические тексты о бобре и вороне не только изобилуют общими деталями и связями, вытекающими из высокой степени изофункциональности этих персонажей, но иногда и обнаруживают схождения, коренящиеся в более общих схемах или отсылающих к более глубоким слоям, связанным с «needs» носителей этих традиций. Ср., с одной стороны, связь и бобра и ворона с деревом типа мирового, о чем уже говорилось, или с темой Громовника, грома; превращения этих животных в созвездие и т. п. или, с другой, общий мотив вырывания-выклевывания глаз, одноглазости; особый акцент на том, как похищается огонь (инструмент, применяемый при похищении или добывания огня, соответствующий способ), тема пищи (правда, в ее трактовке «вороновая» мифология богаче: поедание вороном падали, согласно Леви-Стросу, отсылает к противопоставлению хищных животных и травоядных [смягченная версия оппозиции жизнь — смерть] и даже животной и растительной пищи и к частичной нейтрализации этих противопостав-

лений: падаль — не растительная, но уже и не животная пища), известная соотнесенность поисков пищи и жены и т. п.

Многие мифологические тексты о бобре и о вороне не только дают наглядное, часто весьма непосредственное представление о «нуждах», потребностях, желаниях тех, кто производит подобные тексты и пользуется ими, но и предлагают некие стратагемы предупреждения их или их возмещения. В этом отношении такие тексты в высокой степени дидактичны и предназначаются для того, чтобы обучить человека тому, как достичь ему нужного и необходимого и чего он не должен делать («разрешительно-рекомендательные» и «запретительные» тексты). За всеми подобными текстами и особенно за содержащимися в них мифологическими конструкциями определенно просматривается прагматическая их доминанта. Суть ее — в идее (говоря по Проппу) «ликвидации недостачи», в компенсации этой недостачи, в предвидении ее и ее предупреждении. Все это обнимается единой целью — регуляции-упорядочивания в разных сферах жизни: экономической, социальной, «культурно-природной» (сфера отношений человека и природы, контактов между ними). Эта цель особенно очевидна в двух ситуациях — «пищевого» и «полового» голода. Так как первый из них существенным образом зависит от природы и отношения к ней человека, значительная часть «бобровых» и «вороновых» текстов посвящена тому, каким образом нужно найти золотую середину и как сохранить равновесие между культурой (человеком) и природой. Так как второй «голод» зависит от отношений между полами в контексте системы родства и брака, то во многих текстах преподается урок через показ того, что и как нельзя делать (инцест, кровнородственные браки)[84], и утверждение того, что и как нужно делать, — правила организации социума и его функционирования (установление дуальной экзогамии и т. п.)[85]. Регуляция-упорядочивание в ситуации, где «силовое» поле определяется противоположными крайностями, мыслима только как смягчение, как компромисс, а субъектом этого примиряюще-сближающего процесса может быть лишь тот, кто занимает некую промежуточную позицию и способен выполнять посредствующую функцию, предполагающую установку на контакт и на информацию, превышающую некий «стандартный» уровень. Бобр и ворон в соответствующих мифологических эпосах находятся именно в такой позиции, и в ней они подлинные посредники-медиаторы, участники «второго» творения уже в пределах «первого» творения. Но за это преимущество они платят своей двойственностью, в которой всегда присутствует элемент хтонического или, по меньшей мере, двусмысленного и сомнительного.

Примечания

[1] Ср. *A. Medne.* Latviešu dzīvnieku pasakas. Rīgā, 1940; *K. Arājs, A. Medne.* Latviešu pasaku tipu rādītājs. Rīgā, 1977; *L. Neuland.* Motif-Index of Latvian Folktales and Legends. Helsinki, 1981 (= FFC. № 229); *J. Balys.* Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Kaunas, 1936 (= Tautosakos darbai II); *Idem.* Lietuvių liaudies sakmės. Kaunas, 1940; Lietuvių tautosaka. T. V. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968; Smulkioji lietuvių tautosaka XVII—XVIII a. Priežodžiai, patarlės, mįslės. Paruošė J. Lebedys. Vilnius, 1956; Patarlės ir priežodžiai. Vilnius, 1958; Lietuvių liaudies dainynas. Vaikų dainos, 1980, etc. О том же свидетельствуют и основные сказочные собрания, ср. Latviešu tautas teikas un pasakas. I—XV. Waverly, Iowa, 1962, 1970; Latviešu pasakas. 1—4. Rīgā, 1946—1950; *J. Basanavičius.* Lietuviškos pasakos yvairios. I—IV. Kaunas, 1928 (4 leid.) и др. Если бобр в этих сказках и упоминается, то в редчайших случаях и в более или менее случайных ситуациях. Кстати, та же ситуация и в русских сказках: в собрании Афанасьева всего лишь два примера — «Увидел он раз старика с соболями, с куницами, с б о б р а м и, с лисицами» (Афан. № 123) и «Был у батюшки дворец, на семи верстах, на семи столбах, под полатями б о б р ы, на полатях ковры» (Афан. № 79).

[2] См. Latviešu tautasdziesmas. 3. sējums. Darba dziesmas. Daba un darbs. Rīgā, 1981, № 11697—11715. Название бобра (в непременном соседстве с выдрой) появляется в семи случаях — 11700, 11710—11715.

[3] «Šios priemonės [охрана бобров в прошлом. — *В. Т.*] padėjo bebrams išlikti Lietuvoje ilgiau, negu kituose Europos kraštuose», см. статью *Bebrai.* // Mažoji lietuviškoji enciklopedija. T. I. Vilnius, 1966: 200. Т. Иванаускас в статье «Bebras» (Lietuviškoji Enciklopedija. T. III. Kaunas, 1935: 221—222) пишет, что нет достоверных сведений относительно того, когда исчезли бобры в Литве, но произошло это уже после Первой мировой войны. Во всяком случае они еще водились в Дубисе, и в 1921 г. отсюда в Зоологический музей Университета Витаутаса Великого был получен один экземпляр. Тот же автор говорит о том, что с тех пор бобров в Литве, кажется, не видели, однако, по другим источникам, известно, что во время половодья и наводнений 1920, 1935, 1936 и 1938 годов, когда они были особенно сильными, отдельных бобров заносило в Неман из Белоруссии. После Первой мировой войны были проведены успешные опыты реакклиматизации бобров в Латвии, а после Второй — в Литве, в 1948 и в 1959 гг. (из Белоруссии и Воронежской обл. всего около 80 бобров было выпущено в несколько рек и озер, в 1964 г. бобры водились в 39 реках Литвы [среднее течение Немана, Мяркис, Швянтойи, Шешупе, Миния, Нявежис, Нярис, Ширвинта] и 16 озерах; всего их к этому времени насчитывалось до 1800 особей). В настоящее время бобры остались в Европе только в глухих местах, кое-где в Норвегии, Польше, Белоруссии и России; правда, есть небольшие бобровые колонии в притоках Эльбы и Роны, где они находятся под усиленной защитой. В остальной части Европы, как и в большей части Азии (исключение — некоторые места в Сибири и в Монголии), где они водились раньше между 67° и 33° северной широты, они исчезли, см. *Hinze-Dovydaitis.* Kur Europoj dar šiandien yra vebrų // Kosmos, 1930: 155—157. Кое-где это произошло уже очень давно (на Британских островах — в XII в.). Такой же процесс сокращения происходит и в Западном полушарии. При

открытии Америки бобры были распространены почти повсеместно от Полярного круга до северной Мексики, теперь же они еще остались только в немногих местах: «Its [бобра. — *В. Т.*] temperament and manner of life made it an easy prey and prevented it from adapting itself to changed conditions. It rapidly disappears, therefore, wherever civilization progressed or trapping was carried on systematicaly», — пишет автор статьи о бобре в «The Encyclopedia Americana» (V. 3. New York, 1973: 420—421).

[4] См. *J. Elisonas.* Žinios apie vebrą senovės Lietuvoje // Kosmos, 1929. № 5: 385. В числе этих рек Акмяна, Бебрунга, Брадимас, Дубиса, Грива, Ялинга, Юра, Кражанте, Кутима, Локиста, Минтупис, Неман, Нявежис, Пеновея, Опусине, Раудона, Рингува, Страба, Шушве, Упите, Ведаре, Вента, Вешета, Вокша. — К «бобровой» литературе, касающейся, в частности, балтийского ареала, помимо уже указанного, ср.: *J. Elisonas.* Mūsų šalies žinduoliai. Kaunas, 1932; Vėbras, arba bebras, upinis // Gamtos draugas. 1929: 17—32; *M. Želnys.* Bebrai Nemuno upyne // Medžiotojas. 1929. № 5; *T. Ivanauskas.* Apie žvėris ir paukščius. Vilnius, 1956: 79—104; *A. Palionienė.* Apie bebrus Pietryčių Lietuvoje // Biologija. T. 3. Vilnius, 1963 и др.

[5] Ср.: «9. О бобровые гоны. Тэж уставуем: естлибы князьскии або панские, або землянские были гоны бобровые у-в ыншого суседа дедизне, а оный бы пан, в чией дедизне будуть гоны, не маеть сам ани людем своим допустити от старого поля доорати так далеко, как бы мог от зеремяни кием докинути; так же далеко сеножати подкошивати не маеть и лозы теребити. А пак ли бы бобр с того зеремени вышел а подшол у высшое зеремя, в поле быти, как бы мог от зеремени кием докинути. А естли бы поля под зеремя подорал або сеножать подкосил, або лозу подрубал а тым бобра выгонил, таковый маеть платити двенадцать рублев грошей, а тому зеремяни предся по тому маеть впокой дати так далеко, яко бы мог кием докинути. А пак ли бы хто кгвалтом бобры побил або злодейским обычаем выкрал, таковый маеть кгвалт платити, а колко будеть бобров убил, тогды маеть платити за карою копа грошей, а за чорного две копе грошей». См. Статут Великого Княжества Литовского 1529 г. Под ред. К. И. Яблонскиса. Минск, 1960: 107.

[6] Ср. Bẽbrininkas, -ė. 1. *bebrų prižiūrėtojas*: Bebrynams prižiūrėti kai kuriose vietose būdavo paskiriami bebrininkai… Bebrams prižiūrėti ir gaudyti būdavo tam tikra didžiojo kunigaikščio valdinių grupė — bebrininkai». Но и «2. *bebrų medžiotojas*». LKŽ 1. Vilnius, 1968: 706. Ср. также развитую терминологию «бобрового» дела — *bebrininkỹstė*, *bebrãviete*, *bebrýnas*, *bẽbrenos*, *bebrìnis*, *bėbrìnis*, *bebriùkas* и т. п. Еще более разветвленная и более подкрепленная старыми свидетельствами «бобровая» терминология и фразеология представленна русской традицией, особенно в XVII в., но и ранее, в XV—XVI вв., а отчасти и еще раньше. Ср. *бобровати* ʻохотиться на бобровʼ, *боброванье*, *бобровникъ* ʻловец бобровʼ; ʻскорнякʼ, *бобровщикъ*, то же *бобровничий*, *бобровое* ʻпошлина с бобрового гонаʼ, *бобровина* ʻмясо бобраʼ, *бобрикъ* ʻшкурка молодого бобраʼ, *бобръ*, в частности, и ʻшкуркаʼ, *бобровый* (*бобровный*) *гонъ* — действие и место этого действия («места, где речной бобр водится и ловится; некогда по всей России, а ныне почти нигде», — по определению Даля I, 217), *бобровые деревни* ʻдеревни, в которых живут ловцы бобровʼ, *бобровая стружка* ʻмездра, соскабливаемая при обработке шкурки бобраʼ, *бобровый пухъ* ʻподшерсток бобрового мехаʼ, ʻткань из бобровой шерстиʼ, *бобровая струя* ʻвыделения желез бобраʼ, *бобровый рядъ* ʻлавки, торговавшие мехами и изделиями из нихʼ и т. п., не говоря уж

о торговой номенклатуре видов бобра (*бобръ дѣланый*, *бобръ сырой*, *бобръ пушной*, *бобръ чесаный*, *бобр черненый* и др.), ср. *бебрь* 'шелковая ткань', *бебръ*, *беберъ*, то же, и т. п. См. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. I. М., 1988: 248; Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1. М., 1975: 84, 253—254 и др. — Особая статья — собственные имена, личные, местные, речные и т. п.

[7] В прусской ономастике личных имен с элементом *bebr-* не отмечено. В старолатышских и куршских источниках известно, кажется, по одному примеру, ср. *Jurgen Beber*, 1522, *Jurgen Biber alias Sedin*, 1523, idem. См. *E. Blese.* Latviešu personu vārdu un uzvārdu studijas. I. Vecākie personu vārdi un uzvārdi (XIII—XVI g. s.). Rīgā, 1929: 161; *Claußß Bebber*, 1582—1585. См. *V. Kiparsky.* Die Kurenfrage. Helsinki, 1939: 265. Очень редки такие имена и в старолитовском, ср.: *Bebriceß* (= *Bebrytis*). См. *Z. Zinkevičius.* Lietuvių antroponimika. Vilniaus lietuvių asmenvardžiai XVII a. pradžioje. Vilnius, 1977: 111, 124, 239; ср. совр. лит. *Babráitis*, *Babráuskas*, *Babrãvičius*, *Babrẽvičius*, *Babravìckas*, *Babrìckas*, *Babròvas*; *Bébra*, *Bebráuskas*, *Bebrãvičius*, *Bẽbris*, см. Lietuvių pavardžių žodynas. A—K. Vilnius, 1985: 148, 218. Русская «бобровая» ономастика и в этом отношении более обильна. Помимо примеров, приведенных Н. М. Тупиковым (Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903, s. vv.), ср.: *Бобр*, *Бобровы*, *Бобрешенок*, *Бобринец*, *Бобрище*, *Бобрищевы*, *Бобровников*, *Боброк*, *Бобрыня* и др., см. *С. Б. Веселовский.* Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974: 42; ср. также *Бебря*, восстанавливаемое по *Дьячокъ Гриша Фроловъ сынъ Бебринъ*. Кн. ям. новг. 106, 1601 г., см. Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1: 84 и др. — «Бобровые» имена с элементом **bhebhr-* есть и в других древних ономастических традициях, ср., например, др.-инд. *Babhrú-* как имя многих мифологических и исторических персонажей или сложные имена с этим элементом, из которых наиболее известно *Babhru-vāhana-*, сын Арджуны, царь Маходаи («Махабхарата»), ср. название страны *Babhru-deśa-*.

[8] См. *G. Gerullis.* Die altpreussischen Ortsnamen. Berlin — Leipzig, 1922: 18—20.

[9] См. Lietuvos upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963: 11, 15—16; *A. Vanagas.* Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981: 55, 60; Lietuvos administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. 2 dalys. Vilnius, 1976: 21, 30—31 и др.

[10] См. *J. Endzelīns.* Latvijas vietvārdi. I daļa. 1. sējums. Rīgā, 1956: 93—94; Latvijas ūdensteču nosaukumi. 1. burtnīca (A—I). Rīgā, 1986: 22, 26 и др.

[11] См. *V. J. Zeps.* The Placenames of Latgola. A. Dictionary of East Latvian Toponyms. Madison, Wisconsia, 1984: 31—32, 43.

[12] См. *V. Kiparsky.* Op. cit.: 190.

[13] Литературу об этих названиях, а также о «центрально-европейском» гидронимическом контексте см. Прусский язык. Словарь. [Т. I] А—Д. М., 1975: 204—205.

[14] Ср. в «Снегурочке» Островского (действ. III, явл. 1) — по фольклорным мотивам партию Брусила: *...Докажем,* | *Осмелимся, сыграем при народе* | *Игру свою, что два года учили,* | *Тишком от всех, в овинах хоронясь* (Поет песню, а Курилка представляет бобра). | *Купался бобер,* | *Купался черной,* | *На речке быстрой.* | *Ай лели-лели!* | *Не выкупался,* | *Лишь выпачкался,* | *В грязи вывалялся.* | *Ай, лели-лели! На горку входил,* | *Отряхивался,* | *Охорашивался.* | *Ай, лели-лели! Осматривался,* | *Нейдет ли кто,* | *Не сыщет ли что?* | *Ай, лели-лели!* | *Охотнички свищут,* | *Собаки-то рыщут,* | *Черна бобра ищут.* | *Ай, лели-лели!* | *Хотят шубу шить,* | *Бобром опушить,* |

Девкам подарить. | Ай, лели-лели! | Девки чернобровы, | На них шубы новы, | Опушки бобровы. | Ай, лели-лели! (ср.: *Ухватили бобрю Марею на шубу* — при том, что *бобря* — 'толстенький, кругленький человек', *бобр* — прозвище человека за черный цвет волос и т. п., см. СРНГ 3. 1968: 38). — Выражение *убить бобра* на интимном уровне значит разрушить нечто ценное и исполненное жизненных сил, на «практическом» — приобрести что-либо ценное, точнее — отхватить, не церемонясь с выбором средств, а отсюда далее — и обмануться в расчетах («Эх, Патап Максимыч, Патап Максимыч, убил же ты бобра, любезный друг! На поверку-то парень дрянь выходит, как кажется». *Мельников-Печерский*. В лесах, III, гл. 15, или: *С находкой поздравляю, Глеб Мироныч! | Ну, батюшка, уж есть чем похвалиться! | Убил бобра! А. К. Толстой*. Посадник, действ. I, явл. 6 и т. п.). См. также Словарь современного русского литературного языка. Т. 1. М.—Л., 1948: 524—525. — Мифопоэтически суггестивен не вполне ясный текст, отчасти отсылающий к определенному классу «брахмодических» загадок: *Лег я под чугун, а там кричит: «На бобре вешу* [так! — *В. Т.*], *на бобер упаду». | Хозяин говорит: «...это вот что: коли я помру, то и весь дом мой опустится»* (СРНГ 3. 1968: 35): *бобер* — жизнь, поддержка, опора, но и смерть, конец.

[15] Русская мифопоэтическая бобровая традиция, судя по всему, очень близка балтийской, но в большей степени высвобождена из-под гнета коллективной цензуры, более «обмирщена» и потому — на «видимом» уровне во всяком случае — содержит ряд важных деталей, которые не засвидетельствованы в балтийской традиции, но с большей или меньшей вероятностью могут быть восстановлены.

[16] Именно с этим обстоятельством, между прочим, следует связывать подавленность сферы «бобровых» личных имен в балтийской ономастической традиции при сохранении относящихся к сфере «высокого» старых двучленных имен в прусском и литовском в отличие от латышского, практически утратившего это старое наследие. В русской традиции «бобровые» личные имена восходят к соответствующим прозвищам, за которыми вырисовывается некий общий образ бобра, ходячее представление о нем, — бобр как нечто положительно-представительное, «респектабельное», но и отчасти сомнительное, как бы подрывающее его «респектабельность» и вызывающее подозрительную, ироническую, насмешливую и т. п. реакции. В традиционном русском представлении о человеке, заслужившем «бобровое» прозвище (*Бебря*, *Бобр*, *Боброк*, *Бобрище* и т. п.), еще ощутим оттенок некой двусмысленности, несбалансированности разных начал, что так характерно для персонажей трикстерного типа.

[17] Развитие «трикстерного» начала в существенной мере ограничивает действие цензуры, связанной с табу. Именно «трикстерность» североамериканского бобра обеспечивает ему значительно большую популярность, чем у его собрата в Старом Свете, и большее количество «бобровых» текстов. Соответственно более распространены и «бобровые» имена. Более того, *beaver* вообще может обозначать индейца атапаскской группы, живущего по реке Пис-Ривер.

[18] Очевидно, необходимо считаться и с вторичными «литературными» опытами «мифологизации» бобра, предполагающими исходные внелитературные источники и содержащимися в «физиологах» и «Бестиариях», откуда они в той или иной степени проникали и в ранние научные труды по зоологии.

[19] При хрестоматийной трудолюбивости и работоспособности бобра неоднократно отмечается и его нелюбовь к работе, леность — вывод, основанный на наблюдениях над бобром в «статическом» состоянии (днем бобр не работает): округлость, медлительность, «вальяжность» как бы исключают предположение о его активности, ловкости, быстроте, сноровке. К мотиву лености ср. болг. *изтягнълся като бебер*, *облягася като бебер*, см. *Н. Геров.* Речник на българския език. I: 30.

[20] Предполагается объединение в **u̯el-k-* двух гнезд, намечаемых Покорным (I, 1144, 1145) — **u̯elk-* ʽziehen’ (лит. *vil̃kti*, *velkù*, ст.-слав. **влѣкѫ**, др.-греч. *ἄ[ϝ]ολξ*, откуда — *ἄλοξ*, *ὦλαξ*, лакон. *ευλάκα* ʽплуг’ **ἐϝλκα*) и **u̯el-* ʽreißen’, ʽan sich reißen’, ʽrauben’; ʽritzen’, ʽverwunden’, ʽtöten’ (др.-ирл. *fuil* ʽкровь’, кимр. *gweli* ʽрана’, др.-исл. *valr* ʽтруп убитого в сражении’, чеш. *válka* ʽвойна’, хетт. *u̯alḫmi*, гом. *ουλή*, лат. *vellō* и др.). — Наличие устойчивого сочетания лит. *bebr* & *velk-*/*vilk-* снова возвращает к вопросу об этимологии названия или, если учесть, что она безупречна (**bhebhro-*, *-u* ʽкрасновато-коричневый’), к возможным способам осмысления названия бобра мифопоэтическим сознанием. Бобр «таскающий» («тащащий»), несомненно, один из наиболее распространенных образов этого животного, и сочетание с **u̯el-k-* как бы с иной стороны подтверждает сказанное. И.-евр. **bher-* традиционно и в целом правильно объясняют как ʽнести’, точнее же оно значит, что субъект этого действия имеет на себе некую ношу-бремя и двигается с ней (часто это движение с «бременем» затруднено и/или опасно). Анализ **bher-* в контексте архаичных условий жизни и, в частности, существовавших тогда форм экономики и хозяйствования дает основания для выделения двух **bher-* в зависимости от того, с какой точки зрения оценивается акт, обозначаемый этим элементом. В одних случаях приходится иметь дело с «положительным» **bher-* : выгодный «обмен», принесение чего-то себе, создание некоего дополнительного резерва и т. п. (именно так и действует хозяйственный, рачительный, бережливый «собиратель» бобр). В других случаях **bher-* оказывается «отрицательным»: невыгодный «обмен», потеря, утрата в результате унесения, увода, утаскивания, т. е. грабежа, разрушения имевшейся жизненной основы (и в этой ситуации бобр у себя дома: он сваливает деревья и утаскивает их для себя, лишая тех, кто жил среди них как в естественной сфере обитания). И собирание-скапливание-хранение, и лишение-грабеж-разрушение-унос обслуживает **bher-*. Подобное использование этого элемента бросает свет на некоторые особенности социального и экономического устройства раннеиндоевропейского общества. См. *F. Bader.* De «protéger» à «razzier» au néolithique i. e.: phraséologie, étymologies, civilisation // BSL. 73. 1978: 103—119 и др.

[21] Эта ситуация амбивалентности, доведенная до некоего предела, позволяет в определенных условиях с известными основаниями говорить, что бобр как бы и не бобр, поскольку «бобровое» в одном его состоянии не является таковым, опровергается, выворачивается наизнанку в другом состоянии, и что вообще бобр — не то и не это. Отсюда — загадки о бобре «апофатического» типа, ср. блр. *Не рыба, а плавае*; *не конь, а ходзіць*; *не пілка, а рэжа* (*Бабёр*), см. Беларуская народная творчасць. Загадкі. Мінск, 1972: 165 (№ 1328).

[22] Впервые в подробном виде — в книге *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[23] Очень характерно, что с этим же элементом *(*s*)*tu-d-* : *(*s*)-*teu-d-* связано в латинском и обозначение упорного, прилежного, ревностного, даже рьяного труда

(каковой составляет одну из наиболее часто отмечаемых особенностей деятельности бобра), ср. *studeo* 'усердно работать', 'прилежно заниматься', и т. п., *studium* 'старание', 'усердие'; 'рвение', 'стремление', 'страсть' и др., *studiosus* 'старательный', 'прилежный', 'ревностный' и т. д. (согласно *Pokorny* I, 1033, «*wonach zielen» aus «wonach schlagen»).

[24] Но и 'бобровая струя' (*κάστωρ*) при *καστόρ/ε/ιον*.

[25] Одна деталь, связанная с названием бебриков, кажется, вскрывает еще ряд аргументов в пользу «бобровости» Диоскуров и, что особенно важно, Полидевка. В мифе об аргонавтах с течением времени, как известно, круг участников этого похода сильно возрастал. В частности, в него были включены и Диоскуры Кастор и Полидевк. Во всяком случае дело обстояло именно так в версиях Феокрита (Идиллия XXVII) и Аполлония Родосского («Аргонавтика» II, 1—136, ср. также I, 146—150: о рождении Ледой близнецов Диоскуров от Тиндарея и об отправлении их из Спарты в поход аргонавтов). Версия Феокрита более развернута, но обе версии равно ценны, в частности, тем, что в ключевой для данной темы ситуации отдается предпочтение Полидевку и песнопение начинается именно с него (ср. у Феокрита: *Κάστορος ἢ πρώτου Πολυδεύκεος ἄρξομ᾽ ἀειδειν*; | *ἀμφοτέρω ὑμνέων Πολυδεύκεα πρῶτον ἀείδω*. XXII, 25—26; кстати, именно с вопроса о том, кого первым воспевать из сыновей Леды и «щитодержца» Зевса — Кастора или страшного [*φοβερόν*] Полидевка, открывается Идиллия XXII, 1—2). Корабль Арго с сыновьями богов (следуя Феокриту) приплывает в край бебриков *Βέβρυκας εἰσαφίκανε θεῶν φίλα τέκνα φέρουσα*, 29). Удалившись от своих спутников в лес в глубине острова, братья-близнецы встречают у источника человека ужасного вида (*δεινὸς ἰδειν*, 45). Им оказывается Амик (*Ἄμυκος*), царь бебриков, чье имя было известно еще Платону. Имя этого «бобрового» царя странным образом напоминает о родине Диоскуров, городе Амиклы (*Ἀμύκλαι*), в Лаконии, где некогда правил отец Диоскуров Тиндарей (ср. также Амикла, сына Лакедемона, см. *Apollod*. III, 10, 3). Эта неожиданная встреча может оказаться роковой. Никого из пришельцев не отпускает Амик просто так, без кулачного боя, и именно такого боя требует он и от Полидевка *εἷς ἑνὶ χεῖρας ἄειρον ἐναντίος ἀνδρὶ καταστάς*, 65). И здесь опять перекличка между царем бебриков и Полидевком: оба они искуснейшие мастера кулачного боя. Полидевк понимает, что от боя ему не уклониться, и нехотя принимает вызов. Тем временем Амик ревет в пустую ракушку, созывая волосатых (длинно- или пышноволосых) бебриков — *Βέβρικες κομόωντες*, 77 (волосатость, пышноволосость бобров как бы становится чертой и этого «боборового» племени — бебриков): созывает своих спутников и Кастор, и вскоре начинается жестокий поединок Полидевка, оказавшегося в земле «бобров», с царем этой земли. Не раз в ходе его поражение или даже смерть грозили Полидевку, сыну Громовержца Зевса или его «заместителя» Тиндарея. Но все-таки ему удалось исхитриться:

Но, наклонясь головой, своей рукою тяжелой
Метким ударом он слева в висок и в плечо его ранил.
Черная кровь потекла по виску из зияющей раны,
И от удара во рту затрещали могучие зубы.
Чаще все бил Полидевк, все лицо раздробляя и щеки,
Мясо в клочки превратив. И на землю, сознанье теряя,
Рухнул всем телом Амик, и в знак прекращения боя
Обе он поднял руки: ведь на волос был он от смерти (II, 123—130)

(*δηλείτο*, *συνηλοίνσε* и др. в этом описании как бы отсылают к termini technici поединка из разных версий «основного» мифа). Одержав победу над царем бебриков, Полидевк не стал унижать его, но заставил Амика, чтобы он, призвав из морской пучины своего отца Посейдона (*ὅν πατέρ ἐκ πόντοιο Ποσειδάωνα κικλήσκων*, 133), поклялся, что он не будет вредить пришельцам. Великодушие Полидевка как бы вынуждает его отказаться от возможности стать царем этой «бобровой» земли и возглавить «бобровых» людей — бебриков. Так или иначе, но не только Кастор-«бобр», но и Полидевк оказываются «завязаны» на «бобровой» теме, хотя при более тонкой реконструкции выясняется, что «бобровая» часть делится братьями-близнецами по-разному. Также следует подчеркнуть еще три существенных момента, связанных с этим эпизодом. Во-первых, явную хтоничность самого царя бебриков Амика, он не только страшен, но и дик, злобно-враждебен и надменен *ἄγριος εἶ, πρὸς πάντα* (отец его — олицетворение нижнего царства, морской бездны Посейдон); в описании Аполлония Родосского Амик еще более хтоничен, а Полидевк особенно контрастен ему: *...Оба ни телом своим, ни осанкой не схожие вовсе. | С виду похож был Амик на рожденного грозным Тифоем | Или на чудищ-сынов, которых встарь породила | В гневе на Зевса Земля; звезде небесной подобен | Был Тиндарид — звезде, чьи лучи ослепительно блещут | В час, когда ночью сияет она, склоняясь на запад.* II, 37—42 (но все-таки и здесь в Полидевке проступает нечто «животное»: *...покрылись | Щеки лишь первым пушком... | Но, у зверя, росла его сила и крепла отвага.* II, 43—45). Земля, гневающаяся на Зевса, и «бобровый» царь, гневающийся на «небесно-сияющего» Полидевка, несомненно, образуют сильную параллель на тему низа и верха. Во вторых, автор «Аргонавтики», включивший обоих Диоскуров в число аргонавтов, будучи родом из Александрии и потом вернувшись в нее, вершины славы достиг на Родосе: здесь он написал или завершил свою поэму, здесь он получил признание, которого был лишен на своей родине. Похоже, что Аполлоний Родосский именно здесь проницательно уловил важность глубинной «бобровой» темы для местной традиции: действительно, есть и другие данные о «бобровых» связях Родоса. В-третьих, версия Аполлония содержит любопытные детали: Полидевк убивает Амика, и его люди, бебрики-«бобры», устраивают как бы некую «анти-охоту»: *Бебрики гибель царя не могли снести равнодушно: | В тот же миг дубины схватив и охотничьи копья, | На Полидевка они устремились плотной толпою* (II, 98—100). Но спутники Полидевка на высоте: Кастор рассекает голову одному из бебриков, повергает своих противников наземь Полидевк: Анкей, *Быстро секиру подъяв большую, а левой рукою | Черную шкуру медвежью схватив, ворвался в средину | бебриков сам...* (II, 119—121), бебрики — в страхе и отчаянье сбиваются в кучу (ср. мотив ранения в пах и «ободрания» кожи. II, 110—113).

[26] Ср. в версии Вергилия: *si fratrem Pollux alterna morte redemit, | itque teditque viam toties... | ...Et mi genus ab Iove summo* (Aen. VI, 121—123; характерно, что и Эней вспоминает в этой ситуации перед нисхождением в преисподнюю, что он потомок Громовержца Юпитера).

[27] Ср. *Pind*. Nem. X, 55—59: *μεταμειβόμενοι δ᾽ ἐναλλάξ ἀμέραν τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φίλῳ | Δὶ νέμονται, τὰν δ᾽ ὑπὸ κεύθεσι γαίας ἐν γυάλοις Θεράπνας, | πότμον ἀμπιπλάντες ὁμοῖον ἐπεί | τοῦτον, ἢ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ᾽οὐρανῷ. | εἵλετ αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκης*

Κάστορος ἐν πολέμῳ «Переменною чередою | День они пребывают при Зевсе, милом отце, | И день — в полых недрах Ферапны. | Един их жребий, | Ибо это Полидевку милей, | Чем всецело быть ему богом и жить в небесах, | А Кастору мертвым лежать в бою» (перевод М. Л. Гаспарова).

[28] *К братьям Линкей обратился <...>: | «В бой вы, злосчастные, рветесь. Зачем же уловкой жестокой | Взяли чужих вы невест и в руках у вас меч обнаженный? | Нам ведь Левкипп обещал дочерей и снабдил их приданым. | Нам он их первыми отдал и связал этот брак своей клятвой. | Вы же, нарушив обычай, презираете ложе чужое; | <...> Сердце отца изменивши, подарками брак вы украли — | Вам говорил я нередко обоим открыто об этом. <...> : Что вы затеяли, други? Не след для мужей благородных | Жен себе сватать из тех, кому женихи уж готовы. <...> Нам же, друзья, предоставте, достигнувши цели желанной, | Брак наш свершить. И потом и о вашем подумаем вместе. | ...Послушайтесь нас хоть сегодня. | Все мы друг другу родня; отцы наши — братья родные* (*...ἄμφω δ᾽ ἄμμιν ἀνεψιὼ ἐκ πατρὸς εστόν*) | ... (*Феокрит*. XXII, 144—170).

[29] *Если же сердцем своим вы стремитесь к сраженью и распрю | Нашу хотите решить, наши копья в крови омывая, | Пусть тогда старший мой, Ид, и твой брат, Полидевк знаменитый, | Руки на брань не поднимут, воздержатся оба от битвы. | Мы же с тобою, мы оба, которые позже родились, | Выйдем на тяжбу Ареса. Не слишком пусть тяжкой печалью | Нашу сразим мы родню. Пусть один будет в доме убитый! | Радость друзьям пусть доставят другие, пускай возвратятся | В дом женихи, а не трупы — их женами девушек этих | Сделают. Меньшей бедою мы кончим великую распрю* (XXII, 171—170).

[30] Так в версии Феокрита XXII, 137—212. В версии Аполлодора III, 11, 2 Идас успевает поразить и Полидевка, а его самого Зевс поражает перуном. Ср. *Pind*. Nem. X, 71—72: *Ζεὺς δ᾽ ἐπ᾽ Ἴδᾳ πυρφόρον πλᾶξε ψολόεντα κεραυνόν. | ἅμα δ᾽ ἐκαίοντ ἐρῆμοι. χαλεπὰ δ᾽ ἔρις ἀνυρώποις ὁμιλεῖν κρεσσόνων* (ср. у Гомера *πληγῆαι κεραυνῷ*, о поражении молнией), что отсылает к завершающему мотиву «основного» мифа (ср. *Theokr*. XXII, 211 и др.).

[31] Возможно, это же противопоставление было актуально и для предыдущего поколения, ср. «светлого» Левкиппа и «темного» Афарея.

[32] Идея «двойного» отцовства, столь характерная для Диоскуров и их сестер, как и для Афаретидов (правда, в существенно меньшей степени), легко транспонируется в идею неясного, неизвестного, сомнительного отцовства, которая столь важна для смысловой структуры «основного» мифа, о чем писалось не раз ранее.

[33] Сыновья Кастора и Полидевка, соотв. — Аногон и Мнесилей, не играют практически никакой роли в истории этих персонажей, и о них вообще можно узнать лишь из Аполлодора (III, 11, 2).

[34] Ср. Клитемнестру как — по идее — мать, госпожу ахеян и всех греков, отправившихся в Трою.

[35] См. *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* К проблеме лтш. *Jumis* и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983: 140—175 и др.; ср. также *L. Neuland.* Jumis, die Fruchtbarkeitsgottheit der alten Letten // Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in comparative religion. 15. Stockholm, 1977; *F. J. Oinas.* Jumi — a Fertility Divinity // Journal of the Folktale. 18. 1981: 69—89.

[36] По другой версии, упоминаемой Аполлодором (III, 10, 3), Ойбал был отцом Арены, у которой от Афарея родились Линкей, Идас и Пейс. В этом случае Ойбал был двоюродным дедом Диоскуров.

[37] Нильсон видел в этом двойном фетише фахверковой конструкции дома и высказывал предположение о том, что Диоскуры могли почитаться как парные домашние духи, первоначально — спартанские цари, происходившие от близнечной Двойни. См. *M. P. Nilsson.* Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1. München, 1941: 380 ff., Taf. 29, 4. — Божественные близнецы как помощники выступают и в других традициях; не говоря уж об Ашвинах ср. данные, относящиеся к кельтам (*Diod*. 4, 56), германцам (*Alci* у нагарнавалов — *Tacit*. Germ. 43, Хенгист и Хорса у англо-саксов, ср. архаичные наскальные изображения из Швеции), латышам (см. выше о Юмисе) и т. п. В более широком плане см. *D. Ward.* The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition. Berkely—Los Angeles, 1968 и др.

[38] Ср. культовое святилище Диоскуров в Терапне, о котором см. *Pind*. Nem. X, 56; *Alkm*. frg. 5; *Paus*. 3, 20, 3. Практиковавшиеся в культе Диоскуров трапезы (*θεοξένια*, lectisternia) также предполагают наличие у божественных близнецов функции покровителей дома (ср. *Pind*. Olymp. 3, 39—40). Наличие в раскопках из Лаконии двойных «детских» или «карликовых» фигурок, а также вотивных фигурок, изображающих двух детей в колыбели и распространенных в остальной Греции, также связывают с культом Диоскуров. См. подробнее: Der kleine Pauly Lexikon der Antike in fünf Bänden. Bd. 2. München, 1979: 92—94.

[39] Впрочем, соблазн трактовать и.-евр. **neku̯-t-* / **noku̯-t-* или формы типа вед. *aktā́* и под. как ʻбез-очныеʼ сильно умеряется рядом фактов, ср. ступень аблаута **onku̯t-* (в связи с ранним утром), возможную связь с глаголом **ongu̯-* ʻмазатьʼ, др.-инд. *añj-*, лат. *unguo*, прусск. *anctan* и др.

[40] И далее: ночь, *срывая ткань благодатную покрова*, которую набросил день, открывает подлинное и ставит человека непосредственно лицом к лицу с этим подлинным — *И бездна нам обнажена | С своими страхами и мглами, | И нет преград меж ней и нами — | Вот отчего нам ночь страшна!*

[41] К **leuk-* : **lu-n-k-* в связи с «рысьей» темой ср. лат. *lynx*, арм. *lusanun*≡. Pl., ср.-ирл. *lug*, др.-англ. *lox*, др.-в.-нем. *luhs*, лит. *lū̃šis*, лтш. *lūsis*, прусск. *luysis* (сюда же и русск. *рысь* с заменой в анлауте), но и др.-инд. *rúśant-* ʻсветлыйʼ, ʻяркийʼ, русск. *лысый* и т. п.

[42] Когда речь идет о распределении признаков, особенно у мифологических персонажей, тесно между собою связанных или даже парных, следует иметь в виду «относительность» мифопоэтической логики. Она проявляет себя в двух аспектах. В о - п е р в ы х, персонажу А может приписываться признак F_A, являющийся его исключительной собственностью, максимально сильным дифференциальным средством, но может приписываться и признак F_{AB}, если в данной ситуации А выступает не столько как сам А, сколько как представитель пары А & В, в которую он входит. В о - в т о р ы х (которое отчасти является следствием «во-первых»), «сильный» персонаж пары, т. е. такой, с чьим образом связаны наиболее напряженные мифопоэтические смыслы (таковым в паре Диоскуров является Кастор), помимо «своих» собственных признаков может характеризоваться и признаками «слабого» персонажа (что, по сути дела, и образует «обще-парные» признаки), но последний не может, как пра-

вило, характеризоваться признаками, принадлежащими исключительно «сильному» персонажу (они не включаются в «обще-парные» признаки). Применительно к паре Диоскуров это положение можно было бы проиллюстрировать так: Кастор может быть не только «темным» (основная черта), но и «светлым» (ср. обозначение Диоскуров в Беотии как *λευκὼ πώλω* (*Eur*. Antiope frgm.), но Полидевк может быть только «светлым» и не может даже в составе пары определяться как «темный». Подобная логика весьма характерна для ведийской мифологии, и некоторые ее результаты были не раз продемонстрированы Ж. Дюмезилем (в частности, в связи с парой Митра-Варуна). И все-таки случай Диоскуров нужно признать особым, поскольку некое их равенство вытекает не из их природы, но из сюжета, в котором оно специально мотивируется. Пиндар проницательно увидел суть проблемы. Когда Полидевк попросил у своего отца Зевса за смертельно раненного брата, тот предоставил выбор самому Полидевку: или быть ему одному на Олимпе вместе с бессмертными, или, если соблюдать равенство с братом, *Половина дыхания твоего будет в глубях земли* (*γαίας ὑπένερθεν*), | *Половина — в золотых чертогах небес* (*οὐρανοῦ ἐν χπυσέοις δόμοισιν*). *Pind*. Nem. X: 87—88.

[43] Происходит это обычно в апреле—мае, т. е. примерно тогда же, когда по традиционному крестьянскому календарю на Руси в прежние времена рождались дети, примерно через девять месяцев после осенних свадеб.

[44] В разных символических традициях с образом бобра связывают трудолюбие, деловитость, усердие, старательность, упорство, изобретательность, настойчивость, планомерность, целенаправленность, но и важность, чувсто достоинства, плодовитость, мудрость. В Средние века образ бобра ассоциировался с Германией, с теми жизненными идеалами, которые для этой страны считались основными и следование которым рассматривалось как добродетель. Позже бобр стал эмблемой штата Орегон, а также английской знатной фамилии Асторов (*Astor* : *Castor*), родоначальник которой был охотником, расставлявшим ловушки на зверей. См. *G. Jobes.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. I. New York, 1962: 192. — К собирательству-накопительству бобра ср. в «лагерном» языке *бобёр*, о заключенном с богатым *сúдором*, мешком с припасами, он же — *Сидор Поликарпович*, см. *Ж. Росси.* Справочник по ГУЛАГу. Ч. 1. М., 1991: 34; Ч. 2: 357. Значительна роль бобра в эмблематике европейского Ренессанса и эпохи барокко и таких мотивов, как преследование бобра собаками, грызение бобром дерева и т. д. См. *Emblemata.* Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Herausgegeben von Arthur Henkel und Albrecht Schöne. Stuttgart, 1967: 461 и др.

[45] См. *L. H. Morgan.* The American Beaver and his Works. Philadelphia, 1868; *L. L. Rue.* World of the Beaver. Philadelphia, 1964; *G. M. Vevers.* The Life Story of the Beaver. New York, 1946; *E. R. Warren.* The Beaver, its Work and its Ways. Baltimore, 1927.

[46] Ср. лтш. *bebru pauti* 'бобровые яички' см. Jāņa Lanģija 1685. gada 1atviski-vāciskā vārdnīca… Rīgā, 1936: 31: *Bebra pauti*. Это средство употребительно в народной медицине: «Bebra pauti (stādi) jādzeŗot sievietēm mēnešreizēs», см. *P. Šmits.* Op. cit. I: 118, № 1935 и др.

[47] Идея целительности связывалась и с другими продуктами бобрового организма. Так, уже Плиний сообщает о том, что моча бобра — противоядие (*Plin*. Hist.

Nat. 32, 132), а пепел от сожженной шкурки бобра — средство от ожогов и кровотечения из носа (32, 119, 124). Очень высоко ценимый мех бобра (*Геродот* IV, 109) также использовался в медицинских («ритуально-медицинских») целях. При зубных болях в латышской народно-медицинской традиции прибегают к т. наз. «бобровому ивняку» (*Solanum dulcamara*) — *bebrakārkls*, *bebrukārkliņi*, *bebrukārkliņš*. См. *K. Straubergs.* Latviešu buŗamie vārdi. II. Rīgā, 1941: 758 (ср. Hup. II, 492); *P. Šmits.* Latviešu tautas ticējumi. I. Rīgā, 1940: 177—178. В медицинских целях используются и некоторые другие «бобровые» растения, ср. русск. *бобро́вица* ʽтрилистник’, ʽмесячник’, ʽстрела’ (*Menyanthes trifoliata*), *бобро́вик* ʽдереза’, ʽжелезняк’, ʽжелезнянка’ (*Sarothamnus scoparius*) — от горла, от жабы и т. п.

[48] Поскольку лит. *strajus* заимствовано из слав. **strojь*, то сочетание *nerio strajus* и особенно *bebro strajus* непосредственно отсылает к ст.-чеш. *bobrový stroj*, *bobrostroj* и *babrový stroj* (с неясным корневым вокализмом первого слова), отмеченному в тексте XV в. под названием «Lekarství ženské» (ср. ЭССЯ 1, 1974: 113). Бобровый строй, собственно, и есть средство от половых расстройств.

[49] См. Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1. М., 1975: 254.

[50] Ср., например, *Г. Купэн.* Искусства и ремесла у животных. 2-е изд. СПб., 1910: 90—105.

[51] «В одном месте, чтобы сделать запруду для мельницы, поставленной выше плотины, устроенной бобрами, необходимо было расчистить пруд, где они жили, — писал проф. Агассиз. — Пришлось прорыть в торфяных отложениях канаву длиной в 1200 футов, шириной в 12 и глубиной в 9 футов. На всем ее протяжении на различной глубине встречались пни, некоторые с ясными следами бобровых зубов». По мнению ученого, болото наслаивалось по одному футу в столетие, так что плотина существовала несколько тысячелетий. См. *Г. Купэн.* Указ. соч., 104. «Вечные труженики» — эта характеристика также прочно приросла к бобрам.

[52] Подобная игра на словах этого корня отмечена в литовском, ср.: *Par narēlę nerte nersim*. LKŽ 8, 538: *narà* ʽпоток’.

[53] Ср. лит. *narė*, *narės*: *Senais laikais vandenyje gyveno narės…*, см. Sužeistas vėjas. Lietuvių liaudies mitologinės sakmės. Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 1987: 26, и т. п.

[54] См. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre. Rīgā, 1936: 549, 552.

[55] Сюда же, конечно, и др.-греч. *νερθε(ν)* в связи с идеей низа как предела погружения, опускания *ἔνερθεν*, *ἐνέρτερος* и др., а также, возможно, два слова, приводимые Гесихием, — *νηρόν. τὸ ταπεινόν* и *νηρίδας τὰς κοίλας πέτρας*.

[56] В этом этнониме допустимо видеть отражение **Nōr-op-*(*ap-*), примерно — ʽНор-реки́ (жители)’.

[57] См. *A. Mayer.* Die Sprache der alten Illyrier. Bd. I. Wien, 1957, s. vv.

[58] См. *G. Dumézil. Ner-* et *viro-* dans les langues italiques // Revue des études latines. 31-e année, 1953.

[59] Ср. др.-исл. *njard-gjǫrd* ʽпояс силы’ и пояс на статуе Нореи, так сказать **ner*-пояс.

[60] Ср. поучительное сочетание двух реальных водных названий, которые — в реконструкции — отсылают к сфере «хтонического»: *audiit amnis* | *sulfurea N a r albus aqua, fontesque V e l i n i* (Verg. Aen. VII, 516—517) «…услышал сернистый | Нар с белесой водой и Велина исток отдаленный» — к и.-евр. **ner-* : **nor-* и **vel-* : **vol-*. В

связи с этим сочетанием возникает вопрос, не кроется ли в неясном гидрониме лит. *Nartavẽlė* сочетание тех же двух элементов — *nar-* (ср. *nar̃tas* ʽводоворот’, ʽбыстрина’) и *vėl-* (ср. *Vėlỹs*, *Vėl-upẽlis* и т. п.), позже переосмысленное как слово с суффиксом *-ėlė*. О *Nartavẽlė* см. *A. Vanagas.* Lietuvių hidronimų…, 224; *Idem.* Lietuvos hidronimų daryba. Vilnius, 1970: 129.

[61] Ср. лит. *Narakỹs*, *Narakẽlis*, *Narañtis*, *Narasà*, *Narìnis*, *Narõtis*, *Narùtis*, *Narùpis*, *Nartākų̃ ẽžeras*, *Naročiùkas ẽžeras*; *Nerìs*, *Nerỹs*, *Neretà*, *Naretẽlė*, *Nerìnis*, *Nerõtis*, *Nẽrotas*, *Nérka* и др.; лтш. *Naruža*, *Narica*, *Narūta*, *Narača*, *Nareta*, *Nartišu*; *Nęŗęta*, *Neretiņa*, *Neriņš*, *Neriņa*; прусск. *Narge*, *Narigen*, *Narus*, *Narys*, *Narussa*, *Nartz*, *Narasow*, *Nareyten*, *Nereythe*, *Nerey*, *Neria*, *Nerge*; днепр. *Наровля*, *Нератовка*, *Нересна*, *Неропля*, *Нертка*, *Неруса* и многие другие. Характерно, что топонимов с этим корнем несравненно меньше, и они произведены, как правило, от водных названий.

[62] См. *J. Balys.* Lietuvių liaudies sakmės. I. Kaunas, 1940: 2. — Разумеется, существуют и другие варианты ключевого глагола, ср.: *Ponas Dievas*: «*L į s k į tos upės dugną ir… i š n e š k man!*» (Ibid., № 1); *Ponas Dievas jam liepęs*: «*L į s k į dugną vandenį ir a t n e š k man!*» (Ibid., № 7, ср. № 1) и т. п. или даже способы обойти глагол, обозначающий это действие, ср.: *Dievas… n u s i u n t ė velnią mariosna žemių* (Ibid., № 9 и др.); *Todėl p a s i u n t ė antrąjį Dievą, idant tas atneštų jam tą žemę* (Ibid., № 12) и т. п.

[63] См. Lietuvių tautosaka. T. 4. Vilnius, 1967: 423.

[64] См. подробнее *Ф. Бадер.* Указ. соч.: 212—214. Реконструкция того же **nĕ̄r-* и **(ne-)pōt-* как индексов «Среднего» царства (в частности, предлагается понимать и.-евр. **ne-p/ō/t-* как ʽГосподин погружения’, ср. др.-инд. *apā́m nápāt* ʽГосподин вод’, эпитет небесного огня — Солнца, погружающегося в воды, ср. ирл. *Nechtan*; **ne-* : **nĕ-r-*) более спорна: в ней открываются интересные перспективы (сфера *Я* и др.), но она, очевидно, не исключает и других обозначений, прежде всего связанных с названием Земли **g’hđem* : **g’hđom* (*Pokorny* I: 414).

[65] См. *А. Я. Головацкий.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. 2. Обрядовые песни. М., 1878: 51—52.

[66] Ср. среди прочего *I. Paulson, Å. Hultkrantz, K. Jettmar.* Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Stuttgart, 1962; *Å. Hultkrantz.* The Religions of the American Indians. Berkeley—Los Angeles—London, 1980; *В. В. Напольских.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф.). М., 1991 и др.

[67] *W. Schmidt.* Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nord-Americas, Asiens und Europas // Mélanges de linguistique et de Philologie offerts a Jacques van Ginneken. Paris, 1937.

[68] См. *V. Barnouw.* Wisconsin Chippewa Myths and Tales and their Relation to Chippewa Life. The University of Wisconsin Press. 1977: 13 ff. Миф о Венебоджо (В.) записан от индейцев, живших на берегу Lac du Flambeau; он представляет собой довольно длинную и последовательно разворачивающуюся историю, состоящую из 27 эпизодов и изложенную и прокомментированную автором книги.

[69] В связи с тройней мифа о В. уместно напомнить о близнечной теме в евразийской «бобровой» мифологии («ночной» бобр — «дневной» бобр). Вместе с тем в америндских «бобровых» мифах парность скорее реализуется через брак мужчины и

женщины — бобрихи (муж тоже становится бобром) или, наоборот, женщины и мужчины-бобра. Но тема близнечества достаточно распространена и вне «бобровой» темы (ср. космогоническую пару близнецов Покангхойя и Полонгохойя, поддерживающих равновесие в мире у хопи, близнецов Иоскеха и Тавискарон, выступающих как антагонисты, у ирокезов, близнецов-созидателей у зуни: ср. близнецов-воинов Ахсоннутли у навахо и т. п.).

[70] Тот же мотив возникает в тексте о том, как бобр получил свой большой хвост. См. *V. Barnouw.* Op. cit.: 158: первоначально бобр имел хвост мускусной крысы, а она имела хвост бобра; бобр предложил меняться хвостами, ссылаясь на то, что для крысы этот хвост слишком велик, а для него, бобра, его хвост слишком мал; обмен должен восстановить удобство и соответствие хвоста и тела для каждого из участников обмена. Это и было сделано; потом они выплыли в озеро, бобр сделал замечательный нырок благодаря своему новому хвосту, а мускусная крыса из-за своего нового маленького хвоста сделать этого не смогла, расстроилась и потребовала возвращения ей ее прежнего хвоста, но бобр быстро уплыл и никогда уже не расставался со своим новым хвостом. Сходный рассказ отмечается и в других местах, иногда очень далеко от ареала оджибве-чиппева. См. *G. E. Laidlow.* Ogibwa Myths and Tales // Annual Archaeological Report. 1915: 73, но и *A. C. Ballard.* Mythology of Southern Puget Sound = University of Washington Publications in Anthropology. 3. 1929: 68 (Аляска); *R. A. McKennan.* The Upper Tanana Indians // Yale University Publications in Anthropology. № 55. New Haven, 1959: 212. Мотив обмена хвостами между бобром и мускусной крысой отмечается и в книге: *A. B. Rooth.* The Alaska Expedition 1966. Myths, customs and beliefs among the Athabascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska. Lund, 1971: 182, 295. Среди текстов, отмеченных здесь, есть любопытная версия Ноева потопа (с сохранением имени владельца ковчега). Вместе с другими парами животных на ковчеге была и бобровая чета, но бобр не мог жить в таких условиях и нырнул в воду и наносил илу и земли на то, чтобы создать целый остров (Ibid., 31: 126).

[71] См. *V. Barnouw.* Op. cit.: 13—68.

[72] См. *W. Jones.* Ojibwa Texts. Leyden, 1917, 1919 (= Publications of the American Ethnological Society. V. 7. Pt. 2: 207—241, особенно 257; *Idem.* Ojibwa Tales from the North Shore of Lake Superior // Journal of American Folklore. 29. 1916: 368—391, и др.; см. *V. Barnouw.* Op. cit.: 55, 160, и т. п. В более широком плане ср. *Å. Hultkrantz.* The Owners of the Animals in the Religion of the North American Indians. Some General Remarks // The Supernatural Owners of Nature. Stockholm, 1961; *D. Genness.* The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life. Ottawa, 1935.

[73] См. *W. Jones.* Ojibwa Texts: 207—241.

[74] См. *V. Barnouw.* Op. cit.: 171—174.

[75] Рассказы о так называемой «Beaver Lady» широко распространены, см., в частности, *A. B. Rooth.* Op. cit.: 31, 72—73.

[76] См. *A. B. Rooth.* Op. cit.: 72—73.

[77] Впрочем, иногда говорится о «звериных людях», хотя «персонажами» являются именно животные. Вместе с тем в тех же текстах есть указания, что все описываемое происходило «еще до того, как люди появились на земле».

[78] Об этих текстах русский читатель может судить по книге «Всевидящий глаз. Легенды североамериканских индейцев» (М., 1984: 88—90, 137—141).

[79] Тема спасения бобром животных дается и в более эмпирическом и частном плане. Она образует особый мотив «бобровой» мифологии. См. *A. B. Rooth.* Op. cit.: 83—84.

[80] Эта же проблематика решается и в обширном классе легенд и сказок в разных мифологических традициях, в том числе и в индоевропейской. Возвращаясь к балтийским данным, следует прежде всего назвать в этой связи такие мотивные узлы, как участие в творении Бога и Дьявола, создание ими животных, сотворение дня и ночи, небесных светил, огня (ср. литовскую версию мотива происхождения огня, принесенного птицами из нижнего мира, см. *J. Balys.* Lietuvių … motyvų katalogas: 184, № 3020 и др.), брак с животными в человеческом облике и т. п. См. каталоги мотивов Балиса, Арайса, Медне, Нейланд, указанные ранее.

[81] Ср. образ Оттара (*Ottar*), сына Хрейдмара в скандинавской мифологии. Он — искусный рыбак, принимающий вид выдры с тем, чтобы опустошать морские пространства, вылавливая лосося и другую рыбу. Локи в сообществе с О́дином и Хенером убивает Оттара в его термиоморфном образе. Но действие, в котором, в частности, «разыгрывается» и тема плодородия, унесенного злыми духами в Нижний мир, продолжается и после этого (ср. любовную связь с Фрейей).

[82] Кроме уже указанной литературы ср. также *A. C. Parker.* Seneca Myths and Folk Tales. Buffalo, 1923; *G. Hutt.* Asiatic Influences in American Folklore // Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske meddelelser. Bd. 31. № 6. København, 1949; *E. E. Clark.* Indian Legends from the Northern Rockies. Norman, 1966; *T. Adamson.* Folk-tales of Coast Salish. New York, 1969 и др.

[83] См. *Е. М. Мелетинский.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М., 1979; ср. *Он же.* Сказания о Вороне у народов Крайнего Севера // Вестник истории мировой культуры. 1959. № 1; *Он же.* Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов (Вороний цикл) // Типологические исследования по фольклору. М., 1975, и др.

[84] Стоит отметить, что оба цикла — «бобровый» и «вороновый» — отмечают случаи «сменного» брака (или, по меньшей мере, «прерывного»).

[85] Сам этот социум нередко называется в одной традиции «бобровый народ», в другой — «вороновый народ».

1995

К РЕКОНСТРУКЦИИ БАЛТО-СЛАВЯНСКОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЗЕМЛИ-МАТЕРИ **Zemi̯a & *Mātē* (**Mati*)

I. Введение

К концу второго десятилетия нашего века многое из того, что было достигнуто в области славянской, а отчасти и балтийской мифологии, подверглось сомнению или даже отрицанию сторонниками «гиперкритического» взгляда не только на результаты предыдущих исследований, но и на сами возможности достаточно надежной реконструкции мифологических данностей на основании имеющихся в распоряжении исследователей источников. Последовательнее и резче других среди «гиперкритиков» был Александр Брюкнер. Его позиция в ряде отношений имела разумные (но все-таки скорее частные) основания и могла бы быть действительно полезной, внося в дальнейшие мифологические исследования отрезвляющий элемент. Однако «отрезвление», за которым нередко чувствуется неверие этого выдающегося ученого в дальнейший прогресс в этой области, было столь сильным, что занятия славянской и балтийской мифологией, если не считать отдельных исключений, были в значительной степени свернуты (разумеется, для этого существовали и другие причины), интерес к изучению славянской и балтийской мифологии заметно уменьшился, и пессимистические взгляды на возможность достижения новых надежных результатов возобладали среди исследователей.

Рубеж 50—60-х годов XX века ознаменовался отчетливыми признаками возрождения интереса к мифологическим темам и становлением, сначала довольно робким, более оптимистического отношения к возможности исследования и получения новых результатов в области славянской и балтийской

мифологии. Конечно, это было связано с изменением конкретных условий, возникновением новой ситуации в этой отрасли науки, появлением новых идей, методов и источников, которые, оказывается, можно находить внутри старого и хорошо известного материала. В свете этих перемен морок «гиперкритицизма» стал казаться не столь страшным и обнаружил тенденцию к эволюции в сторону разумного критицизма как неотъемлемой части всякого научного исследования.

Что же конкретно было тем новым или по-новому осмысленным старым, что столь существенно изменило ситуацию? Прежде всего прогресс в изучении мифологий отдельных родственных индоевропейских традиций и типологии мифологических образов, мифов и самих мифологических текстов. К этому нужно добавить все более усиливающуюся роль языковых данных в мифологических исследованиях. К лексике и этимологии, которые и раньше не были в пренебрежении, теперь присоединились и фразеология и семантика в той мере, в которой первая расширяет контекст данного мифологического персонажа, а вторая выявляет мотивировку того или иного имени или обозначения. Существенна вообще, а для мифологии в особенности, проблема определения подлинного статуса «обозначающего» (signifiant) — имя собственное или апеллятив, границы между ними и взаимоперехода одного в другое — трансформации (эта проблема, в частности, актуальна и в связи с тем мифологическим образом, которому посвящена эта заметка). Роль языка в мифологии, которая в индоевропейской традиции была ясна уже первым компаративистам и мифологам, нередко совмещавшимся в лице одного исследователя (миф как «болезнь» языка), объясняет ведущую, пожалуй, роль лингвистов в последние десятилетия в привлечении внимания к славянской мифологии и в ее исследовании. Можно напомнить, что сама идея реконструкции мифа и персонажей, в мифе участвующих, едва ли могла бы реализоваться вне самого действенного своего орудия и метода — языковой реконструкции, результаты которой чаще всего в той или иной мере поддерживаются данными других родственных языков и мифологических традиций.

Наконец, нужно отметить и те преимущества в подходе к исследованию мифологии, которые связаны с введением в изучение этой отрасли знания методов, разработанных в структурализме, семиотике, структурной антропологии, в исследованиях по структуре текста, религиоведении и ряде других наук и научных направлений. Введение понятий синхронии, диахронии и панхронии («универсалий»), структуры, системы и связи элементов внутри нее и связи уровней внутри системы, сильной и слабой позиции, аллоэлемента, «этического» и «эмического» и т. п. по сути дела весьма значительно расширяет и инструментарий мифологического исследования и пространство

информации, небезразличной и небеспоследственной для собственно мифологических исследований.

Кажется, нет оснований сомневаться в том, что и в дальнейшем круг тех идей, методов, материалов, которые способствуют прогрессу исследований в области мифологии, будет расширяться и совершенствоваться. И это поддерживает тот оптимистический фон, который столь необходим для конструктивного развития данной конкретной области знания. Однако долг исследователя — помнить о тех сложностях и препятствиях, тех лакунах и неясностях, без преодоления которых нельзя воссоздать того ц е л о г о, которое характерно для данной мифологической традиции, и определить тот тайный нерв, который объясняет функционирование этого целого и придает ему неповторимую индивидуальную физиономию. Такое понимание долга предполагает формулировку на каждом переходном отрезке эволюции научного знания тех piae desideriae, без обозначения которых утрачивается перспектива и дальнейший путь может обернуться блужданием в густом тумане.

Естественно, что здесь нет возможности говорить в должном объеме об этих пожеланиях, но все-таки, хотя бы в самом кратком виде, стоит обозначить две большие лакуны, нуждающиеся в восполнении.

П е р в а я лакуна в изучении славянской (а отчасти и балтийской) мифологии состоит в том, что сама мифология для носителей данной традиции является лишь относительным образом, аспектом или частью того подлинного целого, которое только и является адекватным портретом этой традиции, надежно вводящим исследователя и в ее внутренний механизм, и в ментально-психологическую организацию коллектива, являющегося носителем именно этой конкретной традиции. Таким подлинным целым является р е л и г и я как единство широкого плана, скрепляемое наиболее напряженной и понимаемой как главная ключевой идеей. В этом единстве сходятся и сосуществуют концептуальное и эмпирическое, догматическое и недогматическое, отчасти спонтанно возникающее окружение его, которое отражает более широкий круг представлений, желаний, надежд, самооценки себя и оценки других и т. п., в значительной степени сформировавшихся раньше (и часто намного) той эпохи, когда складывается данная религиозная догматика; умозрительное, чувственное и относящееся к сфере деятельности прагматическое; поведенческие навыки и рефлексия; ритуал и миф и т. п. Из всех знаковых систем (во всяком случае для праславянской и раннеславянской эпох) именно религия является самой мощной, с наибольшей разрешающей силой и более всего имеющей право на то, чтобы быть основой для реконструкции модели мира. Если наше знание славянской мифологии, а отчасти и ритуала можно считать (относительно количества имеющегося материала) в известной мере удовлетворительным, то этого нельзя сказать о нашем знании праславянской и во-

обще дохристианской религии. Прогресс в ее реконструкции сильно и весьма конструктивно помог бы расширить контекст, в котором мифология занимает свое место, и дал бы возможность объяснить зависимость тех или иных мифологических фактов и явлений от структуры религиозных представлений и определить более точно valeurs этих фактов и явлений, их мотивировку, а нередко и их происхождение.

Другая лакуна совсем иного рода. Она следствие невнимания, пренебрежения, иногда просто неведения еще одного важного круга источников, имеющих отношение и к мифологическим реконструкциям, но ими не исчерпывающихся. Речь идет о соотношении языческой традиции и «большой» религии, в данном случае христианства (усвоенного на широком рубеже I и II тысячелетия нашей эры славянами и балтами), с точки зрения сохранения преемственности при встрече двух антагонистических (во всяком случае на уровне самосознания каждой из этих традиций) религий — языческой и христианской, которая вела непримиримую борьбу с первой, кончившуюся — по крайней мере официально — полной победой над язычеством.

Но религия, новое религиозное учение никогда не приходит на пустое, ничем не заполненное место: придя, она уже находит там, на этом месте, иное целое религиозной природы, в котором, однако, присутствует и то, что если и не глубже, то шире религии, — традиция, представления о себе и о мире, весь жизненный уклад, свой тип рефлексии, свои правила, свое «можно», «нужно», «нельзя». Еще до введения и усвоения «новой» религии традиция обеспечивает некое единство коллектива — в духе, в обрядовой практике, в жизненном укладе, в самом строе мирочувствования. Когда «новая» религия (учение) и традиция встречаются, а встреча их неизбежна, как об этом свидетельствует христианизация языческих народов, говоря в общем, имеют место три разные ситуации — или «новая» религия встречает решительное сопротивление традиции (и тогда или новое оказывается сильнее и делает все, чтобы искоренить, в частности, и насильственно, традицию и тем самым, нарушив целокупность и полноту традиции, одержать над ней победу, нередко и в несколько ином плане оборачивающуюся поражением, или же традиция оказывается сильнее и отстаивает себя), или традиция легко и органично принимает «новую» религию, успешно аккомодируясь к ней, иногда даже пытаясь в ней раствориться, что полностью, однако, никогда не удается, или же «чужое» учение, «новая» религия и «своя» традиция — независимо от того, как они оценивают ситуацию, вольно или невольно вынуждены идти на компромисс, далекий от паритета, но все-таки предполагающий раздел сфер влияния и/или уровней, контролируемых той или иной из двух инстанций — «новой» религией или «старой» традицией.

Здесь нет возможности обсуждать условия конкретного компромисса (кстати, таким он выглядит в основном лишь в макроисторическом плане, в просто же историческом речь скорее должна идти о борьбе — явной или тайной) между восточнославянской языческой традицией и христианской, начавшейся, по меньшей мере, с X века и не прекратившейся по существу до наших дней. Христианство утвердилось на верхнем этаже, языческие пережитки, довольно хорошо сохраняющиеся в некоторых сферах народной жизни, нашли себе нишу на нижнем этаже. Двоеверие — один из способов достижения компромисса, когда каждый верующий и весь коллектив входят в обе религии, живут на обоих этажах, но хорошо знают, что́ Богу, а что́ кесарю, где кончается одно и где начинается другое. Но это двоеверие, актуальное в эпоху, когда язычество еще сознательно боролось с христианством за свое выживание и надеялось обойтись без компромисса, позже стало, если угодно, единой верой или, точнее, некиим цельным и систематическим мировоззрением и жизненным укладом, за которыми стоит одна и та же единая нераздельная душа. И то христианство, которое утвердилось на Руси и продолжает существовать как «народное» вероисповедание, несомненно, представляет собою оригинальный синтетический опыт. Каким кощунственным это бы ни казалось и при всех действительно кардинальных различиях между язычеством и христианством, выступающих в самых напряженных точках как полная противоположность вплоть до решительного неприятия и отвержения противоположного себе, все-таки и у язычества и у христианства есть некая общая задача, некий общий интерес, и без них никакая форма компромисса не была бы возможна.

В язычестве (в частности, и в восточнославянском и — у́же и полнее — в русском) всегда находится не только то, что преодолевается и/или просто вытесняется, удаляется христианством как «большой» и «новой» религией, но и то ядро, тот неделимый фонд, который неязыческая и ей противоположная «большая» религия не может и, более того, не должна стремиться отбросить, но вынуждена (иногда невольно и даже противовольно) включить в свое целое, так или иначе учтя то, что для верующего люда уже давно стало неотъемлемым достоянием «народной» психеи, которая — и это чрезвычайно важно — предопределяет и матрицирует определенный религиозно-психологический тип и весь его жизненный контекст, отказаться от которого полностью невозможно и часто даже не нужно.

Христианство как мировая религия, претендующая на универсальность, не может облегчать свою задачу и рассчитывать на унифицированный или опустошенный субстрат. Оно должно найти ключ, отмыкающий любую религию, с которой ему приходится встречаться. Вопросы, стоящие перед христианством, особенно коренные, те же, что возникают и в язычестве, но только

многообразнее, сложнее, напряженнее. И язычник, которому предстояло стать христианином (и именно «хорошим»), в конце концов понимал единство ситуации, целей и расходиться мог скорее в том, какими средствами их достигнуть [1]. А христианин, еще вчера бывший язычником, а сегодня сознающий себя носителем христианской традиции — как вероисповедной, так и бытовой, вносит в эту традицию языческие элементы или даже целые пласты, соотнося их (насколько адекватно, другой вопрос) с тем, что, как представляется ему, не противоречит (и это по меньшей мере) христианству. Отсюда понятно, что и у христианства и у языческой традиции, чаще всего уже не сознающей себя таковой, есть свои особые права и задачи. Первое контролирует вторую, ограничивает, направляет, предписывает свои правила. Вторая же умудряется (и тоже не отдавая себе в этом отчета) угнездиться в сердцевине того обытовленного, интимного христианства, которое ей по сердцу и которое она исповедует как свою веру. Тем самым и такое христианство, более позднее, чем воспринявшая его исходно языческая традиция, оказывается источником, хотя и вторичным для реконструкции тех образов и идей, которые присутствовали в языческой традиции. Разумеется, эти данные выражались существенно иным «языком» и на другом уровне, но и этого sapienti sat. Из этого конкретного случая, прикрепленного к определенному месту, времени и этнокультурной и языковой традиции, следует возможность и более общего вывода: многие богословские, философские рефлексии и многие опыты художественного словесного творчества, даже не находящиеся в череде преемственных исторических связей, могут оказаться полезными для прояснения важных, нередко ключевых в смысловом отношении вопросов языческой традиции, поскольку и они и она устремлены к глубинным смыслам.

II. Славянские, преимущественно русские данные о Земле-Матери

Переходя к конкретной теме из области балто-славянской мифологии, необходимо сделать предварительно одно замечание ограничительного свойства, а именно — в целях экономии места ниже приводится лишь часть материала, относящаяся к теме, а славянская сторона практически представлена русским (точнее все-таки — восточнославянским) материалом как наиболее обширным и полнее всего отражающим образ Земли, ее мифологию и ее культ. Западнославянские материалы несравненно более скудны и существенно менее интересны. Южнославянские данные значительно богаче западнославянских, но все же во многом уступают русским, которые в наибольшей степени отражают славянскую, у́же, но глубже — праславянскую и индоев-

ропейскую архаику и поэтому должны быть признаны наиболее представительными. При более подробном изложении темы они легко могут быть дополнены данными других традиций, прежде всего южнославянских.

Ниже речь идет о несомненно мифологическом образе Земли, ее почитании, ее статусе, о связанных с нею архаичных представлениях. Особо отмеченная роль Земли не вызывает сомнения, и это утверждение относится и к языковому и к мифологическому статусу ее. В большинстве наиболее важных контекстов, обнаруживающих глубинные смыслы этого образа, перед нами не просто земля (апеллятив), но именно Земля, имя собственное, относящееся к персонифицированному образу земли[2]. Мифологически же Земля не просто объект творения или принадлежность рамки, внутри которой совершаются мифологические события. Она, несомненно, обладает высшим религиозно-аксиологическим статусом, подтверждаемым и характером ее культа, и составляет пару с Небом, тоже персонификацией неба. Этот статус с основанием можно назвать божественным, хотя, строго говоря, нам известен лишь один пример (правда древнейший), когда Земля перечисляется в числе богов, именно так и обозначаемых (*богы*). В «Хождении Богородицы по мукам», одном из самых популярных в древнерусской письменности переводных (с греческого, через южнославянскую среду) апокрифов, попавших на Русь весьма рано (старший из древнерусских списков датируется XII—XIII вв.)[3], во вставной (следовательно, в существенной степени оригинальной) части находим важное свидетельство, хотя и исходящее из «отреченного» источника, и в диагностически «сильном» контексте:

«Богородица, хотящи дабы видѣла, како ся душа мучать, и рече Михаилу архистратигу: “исповѣмся, исповѣждь ми, яже суть на земли всяческая” <…> И рече къ нему святая Богородица: “колко есть мукъ, идѣже мучится родъ христьянскій?” И рече къ ней архистратигъ: “неизрекомыи суть мукы”. Рече же къ нему благодатная: “исповѣжь ми на небеси и на земли”.

И повелѣ архистратигъ явитися ангеломъ отъ полудне и отверзеся адъ, и видѣ во адѣ мучащаяся <…> И воспроси благодатная архистратига: “кто си суть?” И рече архистратигъ: «сіи суть, иже не вѣроваша во Отца и Сына и Святаго Духа, но забыша Бога и вѣроваша юже ны бѣ тварь Богъ на работу сотворилъ, того они все богы прозваша: солнце и мѣсяць, землю и воду, и звѣри и гади <…> Траяна, Хорса, Велеса, Перуна на богы обратиша, бѣсомъ злымъ вѣроваша <…> того ради здѣ тако мучатся…»[4].

[Подобные списки объектов, почитаемых как божественные, многократно отмечены в источниках по балтийской мифологии, начиная с конца XII века (разумеется, с вариациями — сужениями и расширениями)[5]. В связи

с почитанием Земли как божества («богы прозваша») в «Хождении Богородицы по мукам» уместно напомнить о фрагменте, относящемся к мифологии айстиев-эстиев, древнего балтийского племени на южном берегу Балтийского моря, из тацитовской «Германии», не принадлежавшем, однако, к жанру «списков». Ср.: m a t r e m d e u m venerantur. insigne superstitionis formas a p r o r u m gestant: id pro armis omniumque tutela securum deae cultorem etiam inter hostis praestat (Germ., 45). Указание на то, что адепты Матери богов несут на себе знаки, изображающие в е п р е й, диагностически настолько важно (ввиду того, что именно вепрь один из распространенных териоморфных образов х т о н и ч е с к о г о царства), что можно высказать предположение: тацитовская *mater deum*, не исключено, могла быть *mater terra* (*Terra*), существовавшей на верхнем уровне как богиня, а на следующих за ним диверсифицированной на частные объекты почитания — поля, луга, леса, реки, холмы и т. п., см. ниже. В связи с вепревым образом у Тацита, сопряженным непосредственно с *mater deum* (в предлагаемой гипотетической реконструкции — **Mater Terra*), и учитывая территориальную смежность и функциональное единство образов, уместно напомнить о легенде, сообщаемой Титмаром, об огромном вепре, который поднимался из вод моря, когда городу Ретре, где было святилище Сварожича-Радгоста, угрожало какое-либо несчастье [6].

Хотя в славянской мифопоэтической традиции существуют тексты «этиологического цикла (нередко они зависят от литературных источников, в частности и от апокрифов), из которых следует, что Земля с о т в о р е н а — Богом ли, водоплавающей ли птицей типа утки, нырка или каким-то неназванным анонимным субъектом творения, эта же самая традиция в своих наиболее архаичных устных текстах и в соответствующих представлениях н е с к л о н н а сосредоточивать свое внимание на этой стадии космогонии, с большей или меньшей готовностью принимая или во всяком случае допуская возможность ветхозаветного объяснения происхождения Земли, и, более того, ставит акцент на творческой деятельности самой Земли, подчеркивая ее роль как с у б ъ е к т а творения, т. е. некоего целеполагающего, сознательного и активного (последнее с известными ограничениями) л и ц а, о лице Земли см. выше (сноска 2). Земле в народных представлениях славян свойственна производительная, порождающая функция. *Земля р о д и т* и *Земля-м а т ь* (или *Мать-Земля*) — вот две ключевые формулы, определяющие суть Земли в мифопоэтических представлениях о ней и нередко развертывающиеся в другие, более обширные формулы и даже картины. Если предикат «родит» отсылает к идее «живой» и жизнедающей, «одушевленной» Земли, то определение ее через классификационное понятие «матери» намекает на универсальный аспект ее материнства: Земля — мать в с е м у, что на ней е с т ь, что б ы л о и что б у д е т впредь. Среди всех матерей Земля — мать по

преимуществу, *общая мать*, как сообщают источники. *Кто нам в с е м о б щ а я м а т ь?* — спрашивает загадка, разумея Землю[7]. *Гой з е м л я еси с ы р а я, | Земля м а т е р а я. | Матерь нам еси р о д н а я, | В с е х еси нас п о р о д и л а /.../ Ради нас, своих д е т е й, /.../ Ради польги на ж и в о т!* — говорится в заговоре при собирании целебных трав, дающих больному человеку тот «живот», о котором идет речь в заговоре[8].

Разумеется, уже в индоевропейской древности слово **māter-* обозначало ту женщину, у которой есть дитя (дети), п о р о ж д е н н о е ею и которого она з н а л а именно как такового (часто в отличие от отца, который мог и не знать о своем отцовстве или сомневаться в нем). Из этого вытекают, по меньшей мере, два важных следствия: п е р в о е — именно мать является той неподвижной, неизменной и универсальной о с н о в о й, точкой отсчета, через которую совершается идентификация дитяти («Кто твоя мать?» — вопрос более важный и более древний и, главное, более насущный для целой эпохи, чем сменивший его позже вопрос «кто твой отец?»), и в т о р о е — все порожденное (дети) — материнское, т. е. от матери происходящее, матерью вскормленное, держащееся ею[9] и определяемое через нее, и, следовательно, матереобразное, несущее ее отпечаток, п о д о б н о е ей. Здесь уместно вспомнить, что и.-е. **māter-* обозначало не только мать (значение, которое вообще, похоже, не было первичным, исходным), а локус рождения, который выступает и как м а т р и ц а, по которой «штампуются» дети, оказывающиеся, с одной стороны, подобными матери, а с другой, через мать-матрицу и мать-матку, подобными друг другу как принадлежащие одному и тому же материнскому лону. Конкретные индоевропейские языки в достаточном количестве сохраняют следы этих значений помимо обозначения матери в современном понимании. Можно ограничиться лишь минимумом, который, однако, весьма показателен и сам по себе и в соотнесении разных традиций, составляющих этот минимум, друг с другом. Ср. русск. *ма́ть, ма́тица, ма́тка, матера́нка* и т. п., — не только ʽмать’, но и ʽматеринская утроба, лоно, где вынашивается дитя’; ʽплодник, где у растений принимается цветень, производя плод и семя’; ʽисточник чему-либо’; ʽместо рожденья, происхожденья’; ʽкорень’; ʽсередка’; ʽсередина’; ʽцентр’; ʽсредоточие’; ʽость’; ʽбалка’; ʽбрус’ (поперек всей избы, на него настилается накат, потолок), ʽоснова’, ʽопора’; ʽматеринское имущество, наследие’ (в отличие от **отчина*); ʽнечто важное, значительное, главное’; ʽствол дерева’; ʽсамый большой невод’; ʽперекладина ворот’, ʽстойки, к которым прикрепляется сошник с отвалом’ и т. п. (Даль II[4], 799—803; СРНГ 18, 1982, 29—32, 34—35, 37, 40—41 и др.); лат. *māter* ʽмать’; ʽметрополия’; ʽстолица’; ʽсоздательница’; ʽисточник’, ʽоснова’; *mātrīx* ʽматка’, ʽсамка-производительница’; ʽствол, из которого растут ветви’, ʽпраматерь’; *māteria*, *māteries* ʽматерия’, ʽвещество’, ʽпервичное начало’;

ʽматериал’, ʽгорючий материал’, ʽстроительный материал’, ʽдревесина’; ʽбрус’, ʽбалка’; ʽсъестные припасы’; ʽпредмет’, ʽтема’, ʽсюжет’ и т. п. (характерен и пример, отсылающий к мотиву подобия, — *mātresco* «становиться, быть похожим на мать»).

«Матрицирующая» роль матери, естественно, переносится и на Землю-мать, порождения которой, ее дети, подобны ей, но не только они — и дети детей, принадлежащие уже к роду человеческому. Поэтому — и это наиболее сильный и напряженный акцент — человек подобен Земле как его матери или, точнее, праматери и, обратным образом, Земля тоже подобна соприродному ей человеку, принадлежащему — в широком смысле слова — к классу ее «детей». И у Земли и у человека один и тот же физический, материальный (: *мать*, *материя*) состав, хотя по происхождению это состав Земли-Матери, переданный ее человеческим детям.

Но в творении человека, во всяком случае — первочеловека, принимала участие не только Мать-Земля, но и Отец-Небо, родители всего порожденного и обладающего жизнью. Образ Матери-Земли в русской народной мифопоэтической традиции принадлежит к числу широкораспространенных. Образ Отца-Неба встречается существенно реже, но что особенно важно, оба эти образа встречаются и совместно, образуя родительскую пару, — дитя у них общее, и им был именно первочеловек, поскольку только у него из всего, чему дарована жизнь, есть и духовный (не-физический и не-материальный) состав — душа, мысли, помыслы. В заговоре — и тоже при собирании целебных трав, в котором выступают Мать Божия, Пресвятая Дева Богородица и Господь (Отец), у которых проситель испрашивает разрешения срывать целебные травы, сразу же после обращения к ним возникает отмеченное формульное утверждение: «Небо — отец, а Земля — мать» (Майков 519, № 253), после чего следует заключительная часть: «Благослови, Господи, эту траву рвать на всякую пользу всем православным христианам. Аминь». Совершенно очевидно, что за христианскими образами в этом заговоре стоят более архаичные языческие, лишь в одном месте всплывшие на поверхность.

Архаичный характер этих двух образов подтверждается целым рядом отдельных индоевропейских традиций. Здесь уместно напомнить о том, что относится к индоевропейскому образу Неба-Отца, — др.-инд. *Dyáuṣ pitā́*, др.-греч. *Ζεῦ πάτερ* (Vocat.), лат. *Diēspiter*, *Iūpiter*, умбр. *Iupater*, все они восходят к единому общему источнику **di̯ēus & *pətḗr* [10] (ср. также с заменой второго члена сочетания — лув. *tatiš tiu̯az*, палайск. *tii̯az… papaz* и др. (об индоевропейских образах Земли-Матери см. ниже). Роль Земли-Матери и Неба-Отца в рождении-создании человека очевидна из ряда примеров, прежде всего из древнерусского «Стиха о Голубиной книге», в основе которого лежат письменные литературные источники, в свою очередь восходящие к уст-

ной мифопоэтической традиции. Учитывая сильное влияние христианских представлений и частичную перекодировку в соответствии с этим исходных образов (особенно Неба-Отца) при большей устойчивости образа Земли-Матери, можно получить представление о доле родительского «космологического» наследия в составе человека.

Собравшиеся «цари со царевичем», «князи со князевичем», попы, дьяконы и народ («християне православныи») просят премудрого царя Давыда Евсеевича прочитать книгу Божию и ответить на длинный ряд вопросов, первая часть которых относится к небесно-природным объектам sub specie их происхождения, а вторая — к составу человека. Вот эти ответы царя «по старой по своей по памяти <…> как по грамоте»: У *нас белый вольный свет зачался от суда Божия, | Солнце красное от лица Божьего, | Самого Христа, Царя Небесного; | Млад-светел месяц от грудей его, | Звезды частые от риз Божиих, | Ночи темные от дум Господних, | Зори утренни от очей Господних, | Ветры буйные от Свята Духа, | Дробен дождик от слез Христа, | Самого Христа Царя Небесного* | У *нас ум-разум самого Христа, | Наши помыслы от облац небесныих, | У нас мир-народ от Адамия, | Кости крепкие от камени, | Телеса наши от сырой земли, | Кровь-руда наша от черна моря* («Голубиная книга»)[11]. В этом фрагменте две части: первая — о происхождении космологических («небесных») объектов или явлений от *Самого Христа, Царя Небесного*, т. е. персонифицированного Неба, угадываемого за Христом в эволюционном ряду; вторая — о происхождении частей тела человека (точнее, человеческого множества, *мир-народа*, так сказать, «мирового» человека, которым, собственно, и был *Адам/ий/* из приведенного фрагмента) от Земли, разных частей ее.

Рассматриваемый здесь текст, как и другие варианты «Голубиной книги»[12] и некоторые другие тексты, например, духовный стих «Свиток Иерусалимский», не говоря уж о целом ряде вырожденных текстов, где так или иначе представлена эта же тема, дают основание реконструировать для более раннего периода на месте Христа образ Неба, а на месте разных частей «земного» состава (земля, камни, море и т. п.) сублимированный и персонифицированный «антропоцентрированный» образ Земли. Эти два реконструируемых образа составляют пару, породившую все то, что есть во Вселенной. Эта пара — супружеская (ср. *Отец* и *Мать*), и у нее есть их общее дитя — человек. От Отца-Неба унаследовал он духовное (ум-разум, помыслы), некую «тонкую» стихию, соприродную космологическому, от Матери-Земли — телесное, физическое, «грубую» материю. В этом контексте «породительница» Мать-Земля своего рода Пуруша (*Puruṣa*), первочеловек, из частей которого возник состав Вселенной (см. RV X, 90: гимн Пуруше), «наполнитель» ее

множеством элементов. В этом смысле Земля человекоподобна, а человек подобен Земле (ср. оба известных варианта мифа о Пуруше — как возникновение Вселенной, в частности, и Земли, из частей тела первочеловека-Пуруши, так и возникновение первочеловека из разных частей Земли). Главное в том, что они взаимоподобны, «Земля, — говорится в “Люцидариусе”, — сотворена яко человѣкъ: каменіе яко тѣло имать, вмѣсто костей кореніе имать, вмѣсто жилъ древеса и травы, вмѣсто власов былie»[13]. Земля представляется как женщина, мать, иногда престарелая, и такой она изображается в старинных лицевых списках. Эта традиция, пришедшая на Русь из Византии, поддерживается описаниями Земли и в устной народной словесности и в более широком круге представлений о ней. В частности, Земля в народе окрещена христианским именем Татьяна[14].

Образ Отца-Неба нередко вытесняется образом Господа Иисуса Христа в указанных контекстах, хотя именно в них Иисус Христос оказывается не супругом Земли, а ее сыном, что соответственно делает Землю матерью Христа, Богородицей — факт, подтверждаемый многими текстами, где Земля и Богородица находятся в тесной связи или даже просто отождествляются. Иногда эта пара расширяется до Троицы, третьим членом которой выступает всякая мать, знакомая со скорбью по утрате того, кто ею был рожден. Характерный пример — из «Свитка Иерусалимского»: «*Первая мать — Пресвятая Богородица, | Вторая мать — сыра Земля, | Третья мать — кая скорбь приняла*» (см. Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. 1. Л., 1983: 235; Гол. кн. 220).

Однако детородные функции Матери-Земли подчеркиваются именно тогда, когда она связана с оплодотворителем Отцом-Небом, независимо от того, упоминается ли он открыто, явно или только подразумевается. Мотив оплодотворения предполагает участие двух начал — мужского и женского, на рассматриваемом уровне персонифицированных космических объектов вселенского масштаба (а ранее — стихий или веществ, ср. воздух и землю, не утративших полностью своего значения и в дальнейшем), — Неба и Земли, которых связывает именно акт оплодотворения, влага, плодная жидкость, та сырость, которая есть у Отца-Неба, но только как чистая потенция, и которую может получить Мать-Земля и в лоне своем воплотить в реальный плод. Эта «верхняя», небесная сырость — дождь, падающий на Землю и оплодотворяющий ее. В славянском язычестве образ Отца-Неба уступил со временем свое место Перуну, богу грозы, громовержцу, мечущему на Землю гром и молнии, как бы «окрещивающему» ее водой и огнем. Интенсивность извержения небесной влаги[15], сопровождающегося интенсивностью визуальных и акустических эффектов, играет особую роль: зародить новую жизнь — большей цели в мироздании быть не может.

Эту плодотворящую влагу принимает лоно Земли, и влага как вещество жизни, воплощаемой Землей и на земле живущей, играет настолько важную роль, что входит в традиционное именование Земли — *Мать-сыра Земля* (: *сырая*, *сырость*). И действительно, и з - в е р г н у т а я небесная влага [16], будучи принята Землей, «в е р з и т», завязывает в ней плод, будущую жизнь, вовлекая, «вверзая-ввергая» ее в себя. Если же Земля, как и Небо, становилась субъектом извержения, то оно, в отличие от благодатного извержения Отца-Неба, оказывалось безблагодатным, более того, неудачей, поражением в попытке завязать жизнь. Вместо нее — *изверг*, нечто извергнутое, отвергнутое, отрешенное, уродство, отвержение от рода. В этом контексте уместно вспомнить словен. *izvréči*, которое помимо значений «выкинуть», «выбросить», «извергнуть», «отбросить» означало и «произвести выкидыш», «выродиться» — *izvréči se,* а также др.-русск. ц.-слав. *изверещи* «выбросить, выкинуть», но и «изгнать плод», «родить мертвого ребенка» [17] при достаточно отклоняющихся от исходных смыслов значениях с.-хорв. *ѝзврћи.*

Признак с ы р о с т и отсылает к самой интимной, глубокой и драматически-напряженной связи Отца-Неба и Матери-Земли. В этой связи главное действующее лицо — Мать-Земля: она принимает небесное семя и родит — воплощает на земле небесный замысел, идею. Поэтому атрибут сырости закрепляется именно за Матерью-Землей, а не за Отцом-Небом [18]. В ряде фольклорных текстов (цикл былин о Святогоре) мотив сырости Земли, понимаемой как мать, сочетается с мотивом желания притянуть небо (верх) к сырой Земле, соединить их в акте творения, восстанавливаемом вопреки деструктивному характеру действий Святогора с его не знающей меры сверхсилой, ставшей в конце концов причиной его гибели. Несколько примеров: *Аще в небеси было бы кольцо, | И притянута оттуда цепь железная, | Притянул бы я небо ко сырой земли | И своей бы силой богатырскою | Смешал бы земных со небесныма; | И есть бы было кольцо во матушки сырой земли, | мог бы я повернуть матушку сырую землю, | Повернул бы краем к верху | И опять перемешал бы земных с небесныма* (Рыбников I, № 1) [можно напомнить, что глагол *вертеть* (*ворочать*) в связи с сексуальной темой выступает как terminus technicus для обозначения соития, и этот смысл проступает в цитированном фрагменте, в котором поведение «хтонического» Святогора по отношению к Матери-Земле можно трактовать как кощунственное преступление известного запрета [19]]; — *Как бы было кольцё в небе в Божьем, | Да друго кольцо во сырой земле во матушки, | Поворотил бы я краем к верху ю* (Гильфердинг II, № 119); — *Да ведь во мне-то сила да такая есть, | Кабы в земною-то обши́рности был сто̀лб, | Да как был бы-то в небе́сной вышины, | Да кабы было в столби́ в этом кольцо, | Поворотил бы я всю землю подвселенную* (Гильфердинг III,

№ 270); — *А да утвержоно бы кольцо да во сыру землю, — | Поверну́л бы я треть да мать сырой земли* (Григорьев III, № 114 [№ 418]) и т. п.[20] И Мать-Земля боится Святогора, его деструктивных действий, отказываясь носить его на себе — *Не носила его да мать сыра земля* | <...> | *Я бы ездил тут на матушку сыру землю, —* | *Не носит меня мать сыра́ земля* (Гильфердинг I, № 1); — *Потемнело не́бо синее,* | *Задрожала матушка сыра земля* (Марков № 61, при въезде Святогора) и др.

Будучи слепой, необузданной, не знающей подлинной цели, сила Святогора превращается в своего антипода — в ту губительную сверхсилу, от которой неотъемлема собственная гибель и которая неприемлема в условиях земной человеческой жизни. Неслучайно Илья Муромец отказывается от избытка силы. Святогор обращается к нему:

«Припади ко мне другой раз, названный брат, еще силы придам». Илья Муромец в ответ: «Если еще припасть, то не понесет мать сыра земля[21]: силы у меня довольно». И тогда Святогор открывает названому брату свой коварный замысел: «Когда бы ты принял, дунул бы я мертвым духом и ты бы подле меня лег спать» (Рыбников II, № 138). Но тяжело от этой сверхсилы и самому Святогору — «Грузно от силушки, как от тяжелого бремени» (Рыбников I, № 86, в прозаическом пересказе).

В самом деле, единственное, чего Святогор хочет и что он мог бы сделать при наличии соответствующих условий (которых, кстати, на земле никогда не оказывается), — это нарушить[22] природный порядок, перевернуть — и при этом просто от незнания, куда приложить свою сверхсилу, безблагодатно — Землю [прообраз мотива кощунственного обращения сына Земли, так сказать, идеи «сверхземли» (гора /: *Свято-гор*/ как своего рода «пузырь земли», ее переизбыточность, ее уродство), по отношению к Земле-Матери[23], насилия над нею; ср. аналогичное отношение Эдипа к своей матери Иокасте, за именем которой угадывается образ Матери-Земли; в обоих случаях — гипертрофия сыновнего инцестуозного чувства, возвращающая к смешению крови и — соответственно — космологической организации и семейно-родовых отношений][24].

Святогор не просто образ дикой, хаотизированной природы, еще не ставшей частью космологического мира. Он противоприроден. И эта противоприродность Святогора особенно отчетливо проявляется в его отношении именно к Земле. Для него она только сила[25] в чистом виде, провоцирующая противо-силие, на-силие, огромная инертная масса, которая его носит, *тяга земная.* Для Святогора оказывается закрытой трудная, но радостная природа-участь Земли — быть оплодотворенной, родить, кормить, нести на себе то, что является результатом длинной череды рождений, — род человеческий, и горестная — принимать в свое лоно своих покойных детей, пре-

вращая самое смерть в залог новой жизни. Не понимая, что чудо земной жизни именно в этом («А человек без рода и потомства, что хлебное семя, кинутое в землю и пропавшее даром в земле» — «Страшная месть»), Святогор неизбежно изолирует себя от родовой силы: он — один, сам по себе, у него нет потомства (хотя изредка упоминается «темный» отец); жена, о которой сообщается в ряде былин, не нужна ему (пока Святогор спит, жена изменяет ему с Ильей Муромцем, он ее убивает и братается со своим соперником). Поэтому у Святогора одна судьба — уйти, умереть, стать землей, камнем (он умирает в каменной гробнице). Сам факт смерти былинного героя исключительно редок (см. былину о Василии Буслаеве, также, между прочим, наказанном за хвастовство и кощунственное поведение, или былину о гибели богатырей, обозначавшую конец эпической эпохи на Руси).

Однако образ той Матери-сырой Земли, с которой имеет дело Святогор в соответствующем цикле былин, ими не ограничивается и достаточно представлен и в других былинах, хотя, как правило, и в не столь важных диагностических контекстах.

Этот образ принадлежит к числу очень широко распространенных в разных фольклорных жанрах, особенно в плачах и причитаниях, в заговорах и заклинаниях, в духовных песнях, в пословицах, поговорках, разного рода речениях, в обрядовых песнях годового цикла, связанных с началом вегетации, конкретнее — с весенним отмыканием Земли, и т. п. Здесь нет возможности ставить перед собой максималистские цели, но все-таки сто́ит привести ряд примеров из наиболее показательных с точки зрения контекстов, в которые включен образ Матери-сырой Земли, жанров.

В плачах и причитаниях, цитируемых по кн.: Русские плачи (причитания), 1937, ср.: *Приукрылся писаречек хитромудрой, | Он во матушку-сыру землю!* (3, плач о писаре, И. А. Федосова); — *Хоть отпущено рожено у меня дитятко, | <...> | Ко этой Пресвятой да Богородице, | Во матушку да во сыру землю, | Во погреба он да во глубокии* (27, плач по сыне, И. А. Федосова; здесь характерно соотнесение Пресвятой Богородицы с Матерью-сырой Землей); — *Порастроньтесь, люди добрыи! | Припаду я ко могилушке*[26]*, | Я послушаю, бесчастная, | Нонь не стонет ли сыра земля, | Не вопит ли моя матушка, | Не жалиет ли обиднушки; | Ой, не стонет мать сыра земля, | Не вопит моя родитель жалосливая!* (29, плач дочери по матери, И. А. Федосова); — *Мне пойти было, обиднушке, | Ко могилушке муравчатой, | Мне припасть было, победнушке, | Тут ко матушке-сырой земле, | Побудить да все покликати | Мне родительско желаньице* (30, там же); — *Со белым светом ведь он да порасстался, | Как убиту эту смерть получил, — | Душа грешная пошла без покаянья, | Телеса его лежат без поминанья, | Не предают да их ко матушке*

сырой земле (55, плач об убитом громом-молнией, И. А. Федосова); — *Тут молили оны Бога от желаньица, | Оны́ кланялись во матушку-сыру землю: | «Спаси, Господи, ведь душ да наших грешных |* <…>» (53, там же); — *И от злодейской от великой от кручинушки | И мать-сыра земля теперечко шатается* (68, плач о холостом рекруте, И. А. Федосова); — *Как схороним тебя во матушку-сыру землю* (97, вопль по трехлетнем сыне, Н. С. Богданова); — *Как схороним тебя, белая лебедушка, | Во матушку-сыру землю |* <...> *| Закроем тебя матушкой-сырой землей* (110, плач о дочери, Н. С. Богданова); … *Расступись, развались, мать-сыра земелюшка* (132, голошение по взрослой дочери, Нищая Ульяна); — *Был кормилец, свет-батюшко, | Как уж нонецьку-топерецьку | Он во матушке сырой земле* (163, вопль по муже, Л. Ланева); — *Ваш кормилец-от свет-батюшко, | Он во матушке сырой земли* (165, там же; характерно соседство *батюшка — матушка*); — *Как к тебе, родима матушка, | Припаду яко матушке-сырой земле: | Не простонет ли мать-сыра земля, | Не промолвит ли родитель-мамонька |* <…>? (175, плач сироты, М. К. Санова); — *Ты прижала бы меня, горькую, | К своему-то ретиву сердцу, | Ко своей-то ко белой груди. | Ты раздай-ко-ся, мать-сыра земля* (176, там же) и др.[27]

Тот же образ — в заговорах и заклинаниях: *под восточной стороной ходит* <...> *мать-сыра земля Пелагея* <...> *Я к ним приду поближе, поклонюсь им пониже* (Майков 448, № 56, от бессонницы младенца); — *Как Господь Бог небо и землю* <...> *и сыро-матерной земли твердо устроил и крепко укрепил, и как той сыроматерной земли нет не которой болезни* <...>, *так же сотворил Господь меня, раба Божия* <...> (Майков 514, № 241, от разных болезней); — *Как мать сыра земля не урочится, так бы и* <…> (Майков 551, № 316, на сохранение оружия от уроков и порчи); — <…> *и припал к матери сырой земле. Мать сыра земля, ты благословенна, ты освященна, ты украшена всякими травами и всякими цветами!* (Майков 566, № 343, на подход к властям и умилостивление судей) и др.; ср. также: *Гой земля еси сырая, | Земля матерая, | Матерь нам еси родная, | Всех еси нас породила* (Майков 519, № 254, при собирании целебных трав, с предшествующей практической рекомендацией: *А как станет рвать, то надо прежде попросить матушку сырую землю, чтобы она благословила нарвать трав для всякого надобья; надо ничком упасть на матушку сырую землю и молвить такие речи:* <…>, см. выше).

Неоднократно возникает образ Матери-сырой Земли и в духовных стихах. Ср. в контексте Страшного Суда: *Изготовлена вам мука вечная, | Огонь-пламя неугасимое, | Вам пропасти неисповедимыя. | Подымутся с неба*

волменский гром (*гром и молния*) | *Волменский петры гром трикающий* (*молния и ветры*). | *Приразит народу много грешнаго ко сырой земле,* | *Росшибет мать сыру землю на две полосы.* | *Росступится мать сыра земля на четыре четверти;* | *Протечет грешным рабам река огненна* | *От востоку солнца до запада* (Варенцов 167, «О Страшном Суде»); — *Сойдет к нам Небесный Царь* | *На мать на сыру землю* | *Судить души грешные* (Варенцов 169, «О втором пришествии») и др.; ср. также в одном из наиболее впечатляющих духовных стихов «Плоть моя невоздержная, | Я боюсь тебя: погубишь меня…»: *Уповай, душе моя, на Господа,* | *И на Спаса Вседержителя.* | *И на Мать Божию Богородицу,* | *<...>* | *Под морем, под землею* | *Мучатся души грешные,* | *Оне мучатся и день и нощь* | *<...>* | *«Есть ли у нас отец и мать?* | *<…>* | *Есть ли у нас и род и племя?»* | *<...>* | *Как расплачется и раступится* | *Мать сыра-земля перед Господом:* | *Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять,* | *Тяжелей того — людей держать,* | *Людей грешных, беззаконныих,* | *<...>* | *Отвещает земли Исус Христос:* | *О мати ты, мать-земля!* | *Всех ты тварей осужденная,* | *Делами человеческими оскверненная!* | *Потерпи еще время моего пришествия страшнаго!* | *Тогда ты, земле, возрадуйся,* | *Убелю тебя снегу белей,* | *Прекрасный рай проращу на тебе,* | *Цветы райския пущу по тебе,* | *Люди моя избранныя, веселитеся во веки!* (Варенцов 193—194; ср. Гол. кн. 214).

Характерен контекст «Стиха о матерном слове», где, как и во многих других случаях, Мать-сыра Земля соотносится с Матерью Божьей, с Пресвятой Богородицей: *Вы, народ Божий, православный,* | *Вы по-матерному не бранитесь, —* | *Мы за матерное слово все пропали,* | *Мать Святую Богородицу прогневили,* | *Мать мы сыру землю осквернили.* | *А сыра земля матушка восколебается,* | *Завесы церковные разрушаются,* | *Пройдет к нам река огненная,* | *Сойдет Судия к нам праведная* (Гол. кн. 200); — *Уж как каялся молоде́ц сырой земли:* | *«Ты покай, покай, матушка сыра земля!* | *Есть на души три тяжки́ греха,* | *Да три тяжкие греха, три великие»* | *<...>* | *Как спрогово́рит матушка сыра земля* | *<...>* (Гол. кн. 213, «Непрощаемый грех»); — *Растужилась, расплакалась матушка сыра земля* | *Перед Господом Богом:* | *«Тяжелто мне, Господи, вольный свет!* | *<...>* | *Речет же Господь сырой земле:* | *«Потерпи, же ты, матушка сыра земля!* | *Потерпи же ты несколько времечка, сыра земля!* | *<…>*» (Гол. кн. 215, «Плач Земли»); — *Шла Божия Матерь, слезно плакала,* | *Слёзы ронила на сыру́ землю* (Варенцов 14); — *Когда был роспят сам Иисус Христос,* | *Тогда шла Мать Пресвятая Богородица* | *Ко своему сыну ко распятому.* | *Она ро́нила свои слёзы пречистыя* | *На матушку на сыру-землю* (Варенцов 27 — Гол. кн.; ср. 38) и т. п.

В контексте рассматриваемой здесь темы особый интерес вызывает формула «Мать-сыра(я) Земля» и даже просто «сырая Земля» и менее интересная формула «Мать-Земля» или «Земля-Мать», так как оба варианта последней широко распространены в древних индоевропейских традициях. В одних случаях они засвидетельствованы и дожили до наших дней. В других были, но со временем исчезли, в третьих никогда не были зафиксированы в письменности, но могут быть скорее с большей, чем с меньшей достоверностью реконструированы. Наконец, сама формула «Мать-Земля», образ т а к о г о состава и стоящий за ним смысл и мифопоэтические рефлексии по его поводу распространены настолько широко и вне индоевропейского языкового и культурно-исторического круга, что эту формулу вполне можно считать «сильной» культурно-языковой «фреквенталией».

В частности, формула «Земля-Мать» в русской традиции оставила по себе следы не только в мифопоэтических фольклорных текстах языческого происхождения, но и в святоотеческой письменности, в древнерусском рассуждении против язычества, в котором содержится своего рода мотивировка, почему Земля именно мать и почему в Землю веровали на Руси, ср.: «и въ з е м л ю в ѣ р о у ю т ъ, такоже глаголюще, яко та питает и скоты наши» [28]. По мнению С. Смирнова, напомнившего об этом свидетельстве, наиболее частое в народе именование земли как «Мать-сыра Земля» «само по себе <…> не содержит языческой мысли о ее божественности (мнение, в правильности которого можно сильно сомневаться. — *В. Т.*). Но в устах двоеверного народа эти выражения давали чувствовать нехристианскую мысль» [29]. Зато нельзя не согласиться с его наблюдением, что летописец считал именование Земли матерью отступлением от православия и что известная пословица «*Мать-сыра Земля! говорить нельзя*» отражает церковное обличение языческого культа Земли.

Тот же исследователь, обращаясь к образу Матери-Земли в народном сознании, встретившемся с христианством, пишет: «Древняя церковь учила, что языческие боги — бесы. Но народ мыслил иначе. Боги для него идеальные образы и создания первых проблесков поэзии молодой испытующей мысли и проснувшейся совести. Это лучшее, что он мог создать духовно. Но вот является Бог богов, Бог христианский. Непостижимый, незримый, неведомый, Он обитал в высотах небесных. Народ привел к Его престолу свои создания и в образах святых и ангелов покорил их под нозе Его. И лишь тех своих богов, которым не сумел он дать ни нравственного содержания, ни приличного вида, он прогнал прочь от лица Господня, низвергнул их темными бесами в геенну. Однако среди богов языческих были и такие, которые почти не испытали этой ассимиляции, не превратились ни в святых, ни в бесов, которые и в христианское время удержали свой первобытный

образ со всею свежестью красок. Таков, например, домовой — божество родового культа. Из стихийных божеств такова до некоторой степени земля. Мать-земля по ассоциации сходства не раз становится рядом с Божией матерью, но никогда не сливается с Нею. Народ наш зовет землю святою матерью или просто святою: “земля — свята мати”. Зовет ее “кормилица”, “поилица”, “питомая”»[30].

Со всем здесь сказанным можно согласиться вполне, но положение о неслиянности двух образов — Матери-Земли и Божьей Матери, Девы Марии — требует некоторого пояснения. Эпоха двоеверия и соответствующее ему религиозное состояние предполагают, конечно, чувство тонкого различения граней, того предела, за которым благочестие может обернуться кощунством или быть понятым как таковое, и умение держать в сознаниии одновременно разные уровни воплощения того, чему поклоняются. Это чувство и это умение делают весьма возможным предположение об относительности и разнообразии воплощения образа безотносительного, абсолютного, носителя некоей универсальной по замыслу коллективного сознания идеи, особенно когда она соотнесена с соответствующей facultas praeformandi, с архетипом (в данном случае) матери, имеющим, по словам К. Г. Юнга, «практически безграничное разнообразие в своих проявлениях»[31].

И в ситуации очевидного проявления архетипа, а также при учете того, кто встречается с этим архетипом, может происходить «почти полная идентификация»[32]. Архетип Земли-Матери существен и для женщины и для мужчины, но существен в разных отношениях. Только женщина обладает способностью идентификации с Матерью-Землей, слияния с нею, отсылающего (и объясняющего) к соотнесению вплоть до идентификации образа Матери-Земли, Божьей Матери, Богородицы. Все благодатное порождающее и жизнедавческое принадлежит к классу «матерей», порождает его и формирует образ Великой Матери как наиболее универсальной, абсолютной Матери[33]. Поэтому нельзя признать случайным, что именно женщины чувствовали свою интимную связь с другими образами «материнского», прежде всего персонифицированными или персонифицируемыми, к которым принадлежала и Мать-сыра Земля. Поэтому же важно не столько то, что Мать-Земля «никогда не сливается» с Богородицей, сколько то, что они постоянно и органично соотносятся друг с другом (и в синхронии и в диахронии), «разыгрывая» некую общую глубинную идею, которая, конечно, не исчерпывает всего того, что связывается с каждым из этих двух соотносимых образов. Но эта общая идея как раз и придает воплощающим ее образам особую «объяснительную» силу, жизненность и напряженность»[34]. И в ряде случаев особенно показательным оказывается контакт двух этих образов, соединенных общим «материнским» делом, общей заботой. Так, в по-

вести о святом Меркурии Смоленском в уста Земли, скорбящей, как вдовица, о гибели ее детей — русских людей в условиях насилий, чинимых татарами, влагается плач, обращенный к Богоматери. У них одна скорбь и одно упование[35].

Впрочем, и категорическое «никогда не сливается» едва ли верно, по крайней мере в том типе сознания, для которого Бог и природа неотделимы. «А по-моему, — как говорила Марья Тимофеевна Лебядкина в «Бесах», — Бог и природа есть все одно». Как известно, присутствующих это утверждение не удовлетворило, и монашек «ласково и смиренно» начал поучать Марью Тимофеевну:

«“Поняла ли?” спрашивает. “Нет, говорю, ничего я не поняла, и оставьте, говорю, меня в полном покое”. Вот с тех пор они меня одну в полном покое и оставили, Шатушка. А тем временем и шепни мне <…> одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: “Богородица чтó есть, как мнишь?” — “Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого”. “Так, говорит, Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество”. Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу. И вот я тебе скажу, Шатушка: ничего-то нет в этих слезах дурного <…> Уйду я, бывало, на берег к озеру: с одной стороны наш монастырь, а с другой — наша Острая гора <…> Взойду я на эту гору, обращусь я лицом к востоку, припаду к земле, плачу, плачу и не помню, сколько времени плачу, и не помню я тогда и не знаю я тогда ничего. Встану потом, обращусь назад, а солнце заходит, да такое большое, да пышное, да славное <…> тут и солнце совсем зайдет, и все вдруг погаснет. Тут все больше о своем ребеночке плачу <…> и только вся моя тоска в том, что не помню я, мальчик аль девочка. То мальчик вспомнится, то девочка. <…> и страшно мне, и всего больше плачу о том, что родила я его, а мужа не знаю…»[36], см. также ниже.

Такой тип рефлексии, несомненно, опирается на народные представления, связанные со всем комплексом Матери-Земли, хотя они и могли в свое время и в каких-то частностях подпитываться и письменными источниками апокрифического, с оттенком мистицизма, круга. Во всяком случае в этом фрагменте наиболее проницательно вскрыта глубина ситуации, которую можно обозначить как «не-знание/не-рождение рождения/по-рождения» (ср. и.-евр. **g’en-* ʽзнать’ и ʽрождать’, собств. — ʽзнать-рождать’), ту само-

з а б в е н н о с т ь, беспамятство материнского творения, когда все сосредоточено на нем и только на нем, и ничто иное не отвлекает мать, будь она женщиной или Землей. Отсюда — уже отмечавшиеся ранее переклички между мифопоэтическим образом Земли и позднесофиологическими попытками понимания Земли как Софии [37].

Земля — всегда *о собѣ*, *обособленна*, одна, как всякая «по-знанная» (**g'en-*) женщина, готовящаяся стать матерью, т. е. рожать-рождать (**g'en-*), производить потомство, образующее род (**g'en-*). Но эти роды, собственно, и есть о т к р ы т и е самой себя в своем продолжении и, значит, акт познания (**g'en-*), выведение себя из состояния обособленности и включение в новую, более п о л н у ю общность-единство (ср. *Светлую П л э р о м у мы обретаем* — из «Песни офитов» Вл. Соловьева, черновой стих). Но покинутая всеми на с е б я с а м о е, печальная и радостная (веселая), она единственная носительница целостности, полноты и совершенства в чреде поколений ее детей; она п о - с о б н и ц а жизни, обращающаяся с а м а н а с е б я бесконечное число раз, чтобы творить жизнь и с а м о е с е б я (то же из году в год делает и Земля). Земля с - п о - с о б н а к рождению как форме самоуглубления жизни [38], она с а м о д о с т а т о ч н а и потому свободна; она изначально женственна (ср. независимые сближения или отождествления Земли и Софии с Девой Марией) и многоплодна. В ней слиты воедино Творец, творчество и тварь. Она несет в себе память всего, что было, и, следовательно, своих собственных начал. И в этом отношении мудрость подобна Земле как своему образу. Мудрость (знание, **g'en-*), не помнящая своего родства (**g'en-*), не есть мудрость и целомудрие [39].

Возвращаясь после этих рассуждений к образу Матери-сырой Земли, следует остановиться на ряде следствий, имплицируемых этим образом. Как уже говорилось, наиболее важная, глубокая и сильная характеристика Матери-Земли — ее с ы р о с т ь. Именно это свойство объясняет, почему Земля — Мать. Сырость не просто влага, мокрота, которые, конечно, присущи сырости и отчасти объясняют ее, но объясняют экстенсивно, не в главной ее особенности. Сырость в мифопоэтическом сознании только та влага, в которой кроме водной субстанции присутствует нечто такое, что имеет непосредственное отношение к творению жизни от ее зарождения до созревания плода. Эта жизнетворческая, плодоносная влага («плодь») характеризуется присутствием в ней некоего особого бродильного начала, которое описывается как кислота, острота, горечь, резкость и т. п. Их присутствие во влаге только и делает возможным завязывание жизни. Образно это начало можно назвать «солью жизни» примерно в том же смысле, как говорят о с о л и з е м л и в евангельских текстах [40]. Все эти характеристики сырости, которые

решительно поляризуют влагу, жидкость на две части — некое ядро, в котором как бы сквашивается, створоживается и выпадает в осадок жизнь, и оставшаяся жидкая, «слабая» часть, простой отстой, подобный сыроватке-сыворотке, — присутствуют в рефлексах того корня, к которому восходит и славянское обозначение сырости — **syrъ(jь)*, из и.-евр. **sū-ro-* (: **sou-ro-*) 'кислый', 'острый', 'горький', 'резкий', 'соленый', 'жесткий', 'грубый', 'шероховатый' и т. п., ср. ц.-слав. *сыръ*, словен. *sirȏv*; чеш. *syrý*, в.-луж., н.-луж. *syry*; русск. *сыро́й*, блр. *сыры́*, укр. *сири́й* (ср. также названия сыра, молозива, восходящие к **syrъ/*syra*); лит. *sūrùs* 'соленый', лтш. *sũrs* 'соленый', 'горький', 'терпкий' (ср. лит. *sū́ris* «сыр», лтш. *siẽrs*); др.-исл. *súrr* 'кислый', 'неприятный', 'острый' (*súrr* 'закваска', *syra* 'кислое молоко'), др.-англ. *sȳring*, др. в.-нем. *sūri*, *sūr*; алб. *hirrë* 'сыворотка' и т. п. (см. Pokorny I, 1039).

Выше говорилось о том, что через атрибут сырости Земля-Мать связана с Небом-Отцом. Славянское (но не только оно) обозначение сырости кодируется тем же корнем и.-евр. **seu- : *sū-*, который обозначает нечто влажное, жидкое, его выжимание, испускание дождя, течение воды; хлебание, сосание и т. п. (см. Pokorny I, 912—913). Среди примеров, относящихся к разным индоевропейским языкам, в рассматриваемом случае наиболее диагностически важными являются такие, как др.-греч. *Ζεὺς ὕει* или *ὁ Θεὸς ὕει* 'Зевс (или бог) дождит', *ὕει Ζεὺς συνεχές* (Hom.), о Зевсе, не перестававшем испускать дождь (ср. также *ὕδωρ τὸ ὑόμενον* 'дождевая вода'), ср. *ὕει* 'дождить' (из и.-евр. **su-i̯* : **seu-i̯-*), *ὑετός*; 'проливной дождь', 'ливень' [41].

Эти примеры важны в двух отношениях. В о - п е р в ы х, они позволяют идентифицировать две «сырости» — н е б е с н у ю, исходящую от «жизнедавца Зевса», и з е м н у ю, воспринятую Землей, ее лоном и ставшую в свою очередь «жизнедавческой» (воплощение жизненных потенций верха внизу); в о - в т о р ы х, восстановить один из важнейших мотивов т. н. «основного» мифа о супружеской связи мифологических персонификаций Земли и Неба и о происхождении чуда многократно (вместо одного — много) возрастающей жизненной силы — о плодородии Земли, шире — о рождении и роде как следствии рождения, неоднократно воспроизводимого. Значение этих примеров тем важнее, что они позволяют наметить дальнейшие смысловые связи их. Речь идет об и.-евр. **seu-* : **sŭ̄* в значении 'выжимать', 'выдавливать', 'вытеснять' (ср. др.-инд. **sunóti* : *súrā* 'алкогольный напиток', авест. *hunaoti* и др.), с одной стороны, и, с другой, об и.-евр. **seu-* : **sŭ̄* — 'рождать', 'производить на свет' (ср. др.-инд. *sū́te/sauti*, *sūyate/sūyati*, *savati*, авест. *hav-* : *hunāmi* и др.) и об и.-евр. **sŭ̄-nu-* : *sŭ̄-i̯u-* (**su-i̯o*) как обозначениях результата рождения, порожденного, с ы н а как будущего потенциального воплощения на земле идеи животворящего небесного отцовства (ср. др.-инд. *sūnú-,* авест.

hunu-, лит. *sūnùs*, праслав. **synъ*, гот. *sunus*, др.-исл. *sunr*, др.-в.-нем. *sunu* и т. п. и др.-греч. *ὑιός*, *ὑιύς*, тох. В *soy*, A *se* и др.). Отец-Небо, Мать-Земля и их дитя, сын[42] связываются воедино в цикле рождения (ср. *χύχλος γένεσεως*), выражая основную идею на персонажном уровне и соотнося ее с корнем **seu-* : **sū̆-,* как бы прошивающим всю эту триаду (испускание дождя /= семени/ Отцом-Небом, принятие его Матерью-Землей и воплощение его в сыне) и соотносящим в конце концов все ее члены с идеей жизнетворящей сырости[43].

Уже на уровне «природных» персонификаций обнаруживаются существенные различия между Отцом-Небом и Матерью-Землею. Они предельно разъединены в пространстве, хотя в реконструкции они некогда были нераздельны, тесно прижаты друг к другу — настолько, что потенции порождения жизни не могли реализоваться, поскольку для жизни не было еще пространства (другой вариант — оно было слишком малым, и первый из рожденных ими сыновей раздвинул родителей, создав жизненное пространство, предназначенное для заполнения его жизнями). Отец-Небо активно действует по вертикали, Земля пассивно позволяет этому деланию совершаться в горизонтальной плоскости. Эти вертикаль и горизонталь максимальные в том пространстве, где порождается жизнь, и они определяются вертикалью от Неба до Земли, обозначаемой ливнем, и всей ширью Земли. Вертикаль высокая, и само Небо нередко называется высоким; горизонталь лежит предельно низко, и языковая форма обозначения Земли часто отсылает к низу, к почве (**podъ-šьvь*, ср. *подóшва*). В связи с **g'hđem-/g'hđom-* ʻЗемля', ʻземля' ср. рефлексы в разных языках, семантически мотивирующих идею низа, ср.: лит. *žẽmas* ʻнизкий' (при *žẽmė* ʻземля'), лтш. *zęms* (при *zeme*), прусск. *semme*, *same* (при *semmai*), др.-греч. *χθών* (*χαμηλός*, *χθαμαλός*, ср. *χαμάζε*) и т. п. Да и положение Неба и Земли различно: первое надо всем, вторая — подо всем: она все несет, все терпит-сносит, она — страдалица и оплакивает свою участь. Страдает она и от самого Неба, которое терзает ее, насылая на нее молнии и град, стужу, засуху, вызывая неурожаи, голод, смерть.

Эта конфликтная ситуация, пожалуй, полнее всего отражена в песне, записанной в Стариграде (Хорватское Приморье) и отражающей наиболее архаичную картину, отчасти реконструируемую, впрочем, и по русским фольклорным текстам. Речь идет о мифологической песне, повествующей о прении Земли и Неба. Далее она частично цитируется в переводе И. Н. Голенищева-Кутузова:

Боже правый, чудо-то какое! | С небесами Земля препиралась. | Земля-матерь так возговорила: | «Небо, будем судиться с тобою. | Ты терзаешь меня, мое Небо, | Лютой мукой терзаешь и злобой: | От Михайлы до святого Юрья | Бурей, стужей и тяжкими льдами, | А от Юрья до

дня Михаила | Градом, гладом и засухой страшной. <...> | А по нивам блуждают сироты. | Ядовитым ветром отравляешь, | И нежданной смертью поражаешь». | Отвечает высокое Небо:

«Как решилась, проклятая, спорить | С голубою и ясною твердью! | ты виновна — разве ты не знаешь? | Тяготеют на тебе злодейства, | Тяготеют обманные клятвы, | Младший старших слушаться не хочет, | Отца, матери не почитает, | <...> | Беззаконьем меня оскорбляешь, | И велики твои злодеянья. | Если камни падают на Землю, | Побивают земные творенья, — | Призывают людей к покаянью, | К примиренью с волею вышней. | Вот причина Земли наказанья | И народов, по Земле бродящих».

В этой песне «препирательство» Земли и Неба дано в несколько странном ракурсе. В главном обе стороны согласны: Земля жалуется, что ей тяжело, и Небо признает, что ей тяжело. Противостояние развивается в иной плоскости. Виновным в том, что ей тяжело, Земля считает Небо. Небо же считает, что Земле тяжело, потому что она сама отягощена злодействами, обманными клятвами и прочими грехами. Симметрия, предполагаемая прением-препирательством, расстраивается. Земля в основном жалуется, плачет. Небо обвиняет ее и только обвиняет. Любопытно, что описание земных грехов, данное в этом тексте, отражается и в ряде других эпических песен, ср. особо «Святые делят мир».

В свете этого стадиально более архаического текста внимание привлекают тексты, известные в русской народной словесности под названием «Плач Земли». В них вместо Неба и в его функции выступает Господь Бог, Иисус Христос, но он (во всяком случае в наиболее полном варианте) не препирается с Землей и даже отчасти утешает ее, призывает к терпению, но предупреждает, что если грешники не покаются (не Земля!), то они будут покараны. Обе стороны согласны в оценке ситуации и в том, кто виновен в ней. В «пространном» варианте акцент ставится именно на плаче и на сочувствии Земле, страдающей безвинно:

Растужилась, расплакалась матушка сырá Земля | Перед Господом Богом: | «Тяжел-то мне, тяжел, Господи, вольный свет! | Тяжеле — много грешников, боле беззаконников!» | Речет же сам Господь сырой Земле:

«Потерпи же ты, матушка сыра Земля! | Потерпи же несколько времечка, сыра Земля! | Не придут ли рабы грешные к самому Богу | С чистым покаянием? | Ежели не придут ко мне, к Богу, | Убавлю я им свету вольного, | Прибавлю я им муки вечныя, | Поморю я их гладом голодным!» [44].

Этот текст и «краткий» вариант его, несомненно, отражают тот же «прототекст», что и приведенная выше южнославянская песня, который может

быть с известной степенью достоверности реконструирован. Бесспорным в этой реконструкции является мотив резкого конфликта между обеими сторонами — Отцом-Небом и Матерью-Землей, и, пожалуй, не вызывает сомнения причина конфликта — грех Земли или тех, кто живет на ней, детей ее от (следуя логике наименований-классификаций) Отца-Неба. Эти наблюдения минимальны и достаточны, чтобы понять, что перед нами каркас сюжета «основного» мифа, о котором многократно писалось ранее. Разумеется, многие детали и источник конфликта в приведенных здесь версиях текста остаются неясными, что, однако, не ставит под сомнение самое принадлежность их к «основному» мифу. Более того, разработанность вариантов «основного» мифа позволяет достаточно хорошо восполнить лакуны «прототекста» препирательства Неба и Земли и плача Земли.

Для этого необходимо обратиться к стадиально более продвинутым версиям, которые реконструируются с большей конкретностью и в более персонифицированном и антропоморфном виде на материале мифов, где действуют славянские божества, представляемые не столько как воплощения природных сил (связь с ними, однако, остается достаточно прозрачной), сколько как персонажи той ситуации, в которой может очутиться каждый человек и которая уже в мифе, как и в реальных жизненных обстоятельствах, имеет и ракурс нравственного поучения, более того — императива, предполагающего следование ему.

Эта ситуация возникает в сюжете «основного» мифа, где — в реконструкции — вместо Отца-Неба выступает *Перун* (или *Perkūnas*, *Pērkōns*, *Perkun*/*i*/*s*), органично связанный с Небом через грозу, гром, молнию и с идеей отцовства наличием собственных детей, а вместо Матери-Земли — Мокошь, женское божество с хтоническими чертами, внутренняя форма имени которой отсылает к идее мокрости как ослабленной форме сырости (ср. *Мокошь* : **moknǫti*, **mokrъ*, ср. *Мокрошь, Мокрешь* как древнерусское обозначение Водолея, знака зодиака между Козерогом и Рыбой). Поскольку реконструированный ранее семейный конфликт в божественном семействе известен и описан[45], достаточно сказать — и это подтверждается многочисленными генетически связанными со славянской мифологической традицией примерами и еще более обильными типологическими параллелями, — что причиной конфликта была измена женского персонажа, связанного с Землей-землей и с мокротой, своему связанному с Небом-небом мужу (наиболее «сильная» и вероятная версия) или нарушение некоего важного запрета, касающегося детей (проблема идентификации отца, а через него отчасти и самих детей), ср. мотив их гибели в огне (молния как небесный огонь) при том, что конфликт развертывается между персонифицированным небесным огнем (Громовержец Перун) и земной водой-мокротой. Эта более

конкретная ситуация бросает не один луч света и на историю конфликта Отца-Неба с Матерью-Землей и, в частности, существенно проясняет антитетическую тему целомудрия и развратности Земли и ее последующих аллоперсонажей [46].

Разумеется, этот сюжет не ограничивается славянской традицией, хотя в ней он выражен особенно полно, тем более в том, что касается роли Матери-сырой Земли. Аналоги этому образу встречаются (в частности, в самом типе именования) и в других индоевропейских традициях, между прочим, в древнеиранской, которая и в отношении самого этого божества представляет наиболее близкие параллели славянскому образу Матери-сырой Земли. Уже раньше с последней была сопоставлена авестийская Ардви Сура Анахита (*Arədvī Sūrā Anāhitā*) [47], в чьем имени различаются компоненты «сырая» (*Arədvī*), «сильная» (*Sūrā*, этимологически связанное с русск. *сырá*) и «беспорочная-незапятнанная» (*Anāhitā*) и которая выступает как богиня воды и плодородия, прославляемая в одном из авестийских гимнов (Yašt V — Ardvīsūr Yašt). Она, благая, освящает мужское семя и лоно матерей, чтобы роды были легкими и молоко обильным и т. п. [48] Также очевидна связь Ардви Суры Анахиты с землей, включая и ее воды. Ахура Мазда велит Заратуштре молиться ей «широкой и целебной» (*pərəϑū. frākąm baēšazyąm*). Характерно, что в Хорезме сохраняются и сейчас следы домусульманского культа колодцев, восходящего к культу Анахиты, при том, что Параскева-Пятница, трансформированный образ Мокоши, также непосредственно связана с «водой Земли» — колодцами.

Творческие потенции Матери-Земли огромны, можно сказать, бесконечны в том [смысле], что все, что есть на Земле, в конечном счете рождено ею. Она — мать всего и всех, т. е. Все-Мать. И в соответствующих мифопоэтических текстах устной традиции есть тенденция распространять классифицирующий элемент «мать» почти ad infinitum (явление, свойственное ряду северных евразийских традиций, а если говорить о ближайших соседях — латышской народной традиции, отраженной, в частности, в дайнах). Тем самым формируется нечто вроде класса «матерей» и «матернего» слоя культуры. На Матери-Земле в принципе все «мáтернее», и очень многое помечено непосредственно именем матери [49]. Вся Земля в целом — Мать как все скрепляющее фактом своего порождения единство, но она и мать всех «частных» матерей, ср. в заговорах, опубликованных Майковым: *Матушка красное Солнце* (524, № 267), *Матушка богоявленская вода* (525, № 268), *Матушка рожь* (528, № 280), *Матушка заря вечерняя* (513, № 236) и др., ср. *мать-пустыня* в разных вариантах духовного стиха о царевиче Иосафе: *«Прекрасная ты, пустыня, | Любимая моя мати! | Прими меня, мать-пустыня | <...> | Научи ты меня, мать-пустыня | Волю Божию*

творити! | Да избави меня, м а т ь - п у с т ы н я, | От злыя муки от превечной! | Приведи ты меня, м а т ь - п у с т ы н я, | В небесное царство!» (Русские народные песни, собранные П. Киреевским, 37—38, № 9; Гол. кн. 156—157), *мать-весна*: *Придет мать весна красна* (там же, 158) и другие примеры — как новые, так и те, что приведены и многократно повторяются. Следует отметить, что «отец» в качестве сколько-нибудь сопоставимого с «матерью» классификационного элемента ни в какое сравнение не идет. Во всяком случае в русской традиции нет ничего подобного той мотивированности и той равновесности в распределении женских и мужских классификаторов, которая есть в «Cantico di frate sole o delle creature (Laudes creaturarum)» [50] Франциска Ассизского, если не считать текст, стоящий особняком и подвергшийся влиянию литературных текстов, — «Стих о Голубиной книге». Однако и в нем классификации по «матери» и по «отцу», как правило, разнесены по разным вариантам текста так, что один и тот же объект в одном случае «материнский», в другом — «отцовский». Так, в одном варианте к классу «матерей» принадлежат город Иерусалим, Свята Русь-Земля, Фавор-гора, Кипарис-дерево, море, озеро, река, рыба, птица и т. п., а в другом варианте к классу «отцов» принадлежат город Иерусалим, белый царь, Земля, дерево, Хавор-гора, кипарисо-дерево, море, озеро, река, рыба, птица и т. п. (и только *зверь всим зверям зверь* остается вне общей классификации), см. Варенцов 23—26, 33—37 [51]. Разумеется, что оба эти варианта представляют собой торжество гипертрофического принципа, в первом случае — «материнского», во втором — «отцовского». В мыслимом источнике-«прототексте» распределение обоих начал было иным, о чем отчасти можно судить уже по сказанному выше: одно, большее количественно, шло от Матери-Земли, другое, меньшее, но не менее важное, — от Отца-Неба, хотя, видимо, не всегда удается надежно определить линию демаркации даже в отношении, казалось бы, бесспорного, например, «нематериального», как дух, душа, которые только при ограниченном взгляде могут рассматриваться как исключительные порождения Отца-Неба [52]. Во всяком случае в сфере бессознательного присутствуют первообразы не только Матери-Земли, но и Матери-Души, Души-Земли, тесно связанные друг с другом и образующие то более ш и р о к о е единство, в котором, на должной глубине, следует искать и более узкую и напряженную идею, тот главный нерв, который скрепляет воедино весь этот комплекс, свидетельствующий и о п с и х о - с о м а т и ч е с к о м аспекте образа Земли в народном сознании и в сфере бессознательного, а также об о д у ш е в л е н н о с т и Земли, без чего невозможна была бы полнота воплощения Землей антропоморфного начала.

Церковь, видя в этом одушевлении Земли языческий след, усвоенный стригольнической ересью (стригольники исповедовались Земле), осуждала

еретиков, в частности, через развенчание Земли, ее, так сказать, приземление и натурализацию. В XIV веке константинопольский патриарх, обличая еретиков, писал: «А кто исповедается к земли, то исповедание несть ему в исповедания: земля бо бездушная тварь есть, и не слышит и не умеет отвечати» (Афанасьев. Поэт. воззр. I, 143). Но Земля умела отвечать — во всяком случае тому, кто мог слышать. И ответила бы, вероятно, близко к тому, как позже это сделал поэт, — *Не то, что мните вы, природа: | Не слепок, не бездушный лик; | В ней есть душа, в ней есть свобода, | В ней есть любовь, в ней есть язык...* И несколько далее: *Они не видят и не слышат, | Живут в сем мире, как впотьмах, | Для них и солнцы, знать, не дышат, | И жизни нет в морских волнах. || Лучи к ним в душу не сходили, | <...> || Не их вина: пойми, коль может, | Органа жизнь глухонемой! | Души его, ах! не встревожит и голос матери самой!..* — и Мать-Земля здесь не оказалась бы исключением.

Чтобы завершить здесь тему универсальной всепорождающей пары Отца-Неба и Матери-Земли, нужно еще раз подчеркнуть, что их связь на уровне космологических действий основана на оплодотворении Земли Небом и зачатии. В дальнейшем Отец-Небо только поддерживает или — реже — губит то, что порождено Землей (солнечные дни, теплые летние дожди, ветры, распространяющие семена и т. п., с одной стороны, и град, морозы, разрушительные ветры и т. п., с другой). Матери-Земле, играющей пассивную роль в зачатии, приходится в остальном действовать самой — вынашивать плод, рожать, растить, нести на себе и в себе все, что было ею порождено.

Образы соития Отца-Неба и Матери-Земли несут нередко отпечаток несомненной сексуальности вплоть до физиологической «натуралистичности». Небесные молнии, оплодотворяя Мать-Землю, ударяют в нее, бьют ее, взрыхляют почву. Образ пахоты-боронования, проведения борозды, взрыхления почвы, в которую только после этого может быть брошено семя, соединяет участников «космологического» соития и выступает как метафорическое описание этого акта (ср. *пахать* в значении «coire»). Плуг, соха, борона, лемех — орудия соития, своего рода «земные» молнии; ими при пахоте-орании нарушается целина Земли, подобно тому как при соитии нарушается целина девства, нетронутость, целомудрие и обретается совсем иная, динамическая целость — в развитии от семени до плода, от зачатия до урожая[53], что, собственно, и есть преизбыточная компенсация нарушенной цельности, ис-целение как достижение новой, из жизненного творчества вытекающей цельности[54].

В этом сложном статическо-динамическом контексте объясняется доведенная, казалось бы, до крайности напряжения диалектика Земли. С одной

стороны, Земля — нетронута, непорочна, цельна, целомудренна, она — Приснодева. С другой стороны, она — развратна, и ее развратность есть terminus technicus. Разврат (праслав. **orz-vortъ*) Земли — это ее готовность повернуться к каждому, вернее — каждый раз, когда появляется мужской участник соития, и развернуть ему свое лоно. Но только этот «каждый» всегда один — Отец-Небо, и при каждом годовом повороте происходит этот акт соития («разврат») с тем, чтобы при очередном повороте Земля снова предстала Приснодевой, т. е. вернулась (поворотилась) к себе самой и познала себя самое[55]. Показательно, что по данным народной мифопоэтической традиции и языка мотив круговорота времен года и Земли, так сказать, землеворота, сопряженного с годовым солнцеворотом (**zemi̯a & *vert-/*vort-*), реконструируется для времени, когда простые люди (а в конечном счете и сама наука) ничего не знали о вращении Земли. В этом — мудрость языка и традиции, на нем говорящей о мире и человеке.

Сам момент поворота отмечен особо: одно минует, другое приходит на смену ему. Этот двуединый процесс имеет свои терминологические определения: *замкнуть*, *затворить*, *закрыть*, *запереть* и *отомкнуть*, *отворить*, *открыть*, *отпереть*, и они известны в самых разных славянских культурно-языковых традициях, особенно в песнях весеннего цикла, связанных с началом земледельческих работ. Типовые примеры — *Юрий, вставай рано — отмыкай землю, | Выпускай росу на теплое лето, | На буйное жито — | На ядреное, на колосистое; — А Юрью, мой Юрью! | Подай Петру ключи | Землю отомкнуци, | Траву выпусцици, | Статок накормици; — Святый Юрий, Божий пасол, | До Бога пашов, | А узяв ключи золотые, | Атамкнув землю сырусенькую, | Пусцив росу цяплюсенькую | На Белую Русь и на увесь свет* и т. п. Иногда нужно открыть не только Землю, но и Небо, чтобы сырая роса достигла Земли: *Svatý Jiří vstává, | Zem odemykává, | Aby tráva růstla | <...> | Smrtolenko, smrtolo | Kams klíče dala? — | Dala sem jich, dala | Svatému Janu, | Aby otevřel | Do nebe bránu...* и т. п.[56] Нередко объектом открывания-отмыкания оказывается весна, за которой, конечно, стоит Земля в ее весеннем цикле (весенне-земной пространственно-временной континиум).

Когда Земля-весна отомкнута, тогда и возникает возможность оплодотворения и зачатия. О роли Отца-Неба в этом уже сказано. Но существует и соответствующий сниженный акт, совершающийся на Земле, но, очевидно, соотнесенный и с небесной ситуацией. Вместо молнии Отца-Неба на Земле в той же функции выступает копье (золотое копье), прут («три пруты медных, три пруты зялезных»), палка, «смык», нога, копыто, хвост, рог и т. п., находящиеся в распоряжении св. Юрия, Егория и их коня, козы (можно вспомнить, что козел, символ плодородия, является животным Громовержца, в ча-

стности и Перуна, Перкунаса и т. п., по преимуществу, даже Бога). К числу наиболее интересных и информативных примеров относится белорусская веснянка, начинающаяся призывом к весне прийти и принести хлеба, свить веночек. Далее следует описание картины приезда весны: *Едзиць весна, едзиць | На залатом кони, | В зяленом саяни. | На сосе седзючи, | Сыру землю аручи, | Правой рукой сеючи, | А смыком скародзючи…* [57] Еще несколько примеров: *Приедзець святый Юрий и Ягорий на белом кони, возьмець три пруты медных, три пруты зялезных…; — Святый Юрий-Ягорий храбрый на белым кони и с золотым копьем…; — Разыграуся Юрьиў конь, | Разбиў каминь копытом…; — Дзе коза ходзиць, | Там жита родзиць, | Дзе коза хвостом, | Там жита кустом, | Дзе коза ногою, | Там жита копою, | Дзе коза рогом, | Там жито стогом; — Де коза туп-туп, | там сім куп…* и т. п.

И так при каждом повороте Земли-года, без конца и без краю, одно и то же — зачать, родить, вырастить, получить плоды, собрать их, одним словом, творить жизнь, беспрестанно принимая в свое лоно все, что было Землей порождено, чья жизнь оказалась полностью изжитой. Радость и горе, но за всем этим страдания, «страсть» Земли, соединяющая ее с Богородицей, в конечном случае — с каждой женщиной, давшей начало новой жизни. Дело трудное, тяжелое, нужное, необходимое, святое.

Из того, что было сказано раньше, следует, что в русской народной мифопоэтической традиции, отчасти сохраняющей архаичный языческий пласт, отчасти же усвоившей некоторые идеи и образы христианства, как и в христианской православной традиции, сумевшей учесть то в старой традиции, что не было противоположно христианству, но наложило на него на Руси особый отпечаток (речь идет прежде всего о распространении на природу некоторых нравственных принципов), — образ Земли, во-первых, был выделен среди всех других природно-космологических образов особой интимностью отношения к нему, редкой полнотой, целостностью и вместе с тем детальностью представлений о нем и, во-вторых, столь высокой степенью антропоморфизма, персонифицированности и даже одухотворенности, что земля стала Землей, мифологическим персонажем, который, конечно, непосредственно (а не через своих слишком частичных представителей типа Мокоши или Сварожича) не мог входить в пантеон или «пред-пантеонные» констелляции условного характера именно из-за своей содержательной мощи и недоступной для языческого сознания глубины идей, связываемых с этим образом. Вероятно, точнее было бы сказать, что Земля была объектом некоей религиозно-нравственной системы, воспринимаемым и понимаемым как субъект особой развертывающейся концепции. В этом смысле положение Земли существенно отлично от положения Неба, несмотря даже на то, что именно Земля в той или иной степени включала Небо в систему своих связей.

Об этом особом месте Земли в русском мифопоэтическом сознании и в сфере бессознательного, в некоторых типах христианской рефлексии и в рефлексиях над образом Земли, учитывающих всю историю переживания этого образа на Руси, но пошедших далее и характеризуемых как религиозно-философские, говорит слишком многое, и в особой же роли этого образа едва ли можно сомневаться. Земля в старой русской традиции и зачастую позже соотнесена не столько с Небом («языческий» уровень), сколько с человеком, и если в человеке этой традиции можно открыть л и ч н о с т ь (разумеется, в нестрогом понимании этого термина), лицо, лик, то то же может быть, видимо, отнесено и к Земле.

Ее портрет, как он восстанавливается суммарно по имеющимся источникам, весьма показателен в ряде отношений. Некую довольно представительную версию портрета Земли можно предложить читателю, предупредив его, однако, что этот портрет н е п о л н ы й, но д о с т а т о ч н ы й для целей, здесь преследуемых, и что приводимые черты его более или менее полно засвидетельствованы примерами, приводившимися ранее.

Прежде всего — а н т р о п о м о р ф н ы й с о с т а в Земли: *лицо*, *лик*, *чело*, *тело*, *плоть*, *грудь*, *лоно*, *волосы*, *кровь*, *жилы*, *кости.* Характерно, что, исключая некоторые очень редкие и не всегда достаточно показательные примеры, Земля не имеет глаз, тогда как Небо характеризуется именно глазами и изредка челом. О душе см. выше.

О п р е д е л е н и я (чаще всего Adj.) Земли: — *мать*, *матушка*, *Мать-сыра Земля*, *Матушка-сыра Земля*, *общая мать*, *Госпожа*, *Государыня*, *родная* (*родимая*) *мать*, *вдова*, *кормилица*, *поилица*, *целительница* и др. [58]; — *сырая*, *сыроматерная*, *материя*, *матерая*, *Божья*, *Богова*, *святая*, *освященная*, *благословенная*, *вещая*, *бессмертная*, *украшенная*, *прекрасная*, *гожая*, *пригожая, веселая*, *радостная*, *добрая*, *милостивая*, *родная*, *родимая*, *здоровая*, *твердая*; — *богатая* (и даже *всех богаче*), *обильная*, *большая* и *бóльшая* [59], *широкая* (*всех шире*), *глубокая*, *жирная* (*всех жирнее*), *сытная* (*всех сытнее*), *сладкая* (*всех слаще*), *стоячая*, *лежачая*; — *виновная*, *проклятая*, *осужденная*, *оскверненная*, *всех хуже*, *покинутая*, *черная*, *вдовая* [60], *пустынная* (*пустыня*), *женская*; — *своя* [61], *чужая* (о чужих землях), *иная*, *иные* [62] и т. п.

П р е д и к а т ы I: Subj. (Земля) & Vb. — *стоит под людьми*, *лежит*, *идет*, *несет*, *держит*, *покрывает*, *давит*, *колеблется*, *шевелится*, *шатается*, *дрожит*, *расступается*, *расходится*; — *ест*, *кормит*, *пьет*, *поит*, *одевается*, *одевает*, *раздевается*, *раздевает*, *целит*, *исцеляет* (сама же — *не хилеет*, *не болеет*), *пустует*, *отдыхает под паром*, *цветет*, *растит*, *проращивает*, *выращивает*, *платит добром*, *рожает*, *засыпает*, *спит*, *просыпается*, *пробуждается*; — *говорит* (*спроговорит*), *слышит*, *терпит, страдает*, *плачет* (*расплачется*), *роняет слезу*, *расплакивается*, *рыдает*, *тужит* (*расту-*

жится), *правдой держится*, *кается*, *принимает исповедь, прощает*, *радуется*; — *морит голодом*, *надевает саван*, *не принимает заложных покойников*, *прикрывает покойников*, *хранит*, *хоронит* и т. п.

П р е д и к а т ы II: Obj. (Земля) & Vb.— *бьют*, *колотят*, *ударяют*, *топчут*, *катают* (*укатывают*), *чешут* (*расчесывают*), *рвут*, *режут*, *расшибают*, *стреляют*, *убивают* (но *не убьют*), *поносят*, *замыкают*, *затворяют*, *закрывают*, *отмыкают*, *отворяют*, *открывают*; — *разделывают*, *пашут*, *боронят*, *рыхлят*, *притягивают*, *поднимают* (но *не поднимут*); — *убеляют*, *украшают*, *целуют*, *едят*, *просят, слушают* и т. п.

П р е д и к а т ы III: Obj. obliq. (Земля) & Vb. — *метать молнии в Землю*, *литься дождю на Землю*, *бросать камни на нее*; *роса ночью слетает с Неба на Землю*, *а днем улетает с Земли на Небо*; *ночью роса спит на Земле*, *а утром с нее убегает*; *стоять*, *лежать на Земле*, *идти*, *ходить*, *странствовать по ней*, *расстилаться по* (*на*) *Земле*, *ударять о Землю* (*палкой*, *тростью*, *жезлом* и т. п.), *падать на Землю*, *припадать к ней*, *упасть ничком на Землю*, *перекувыркиваться на Земле*, *прижиматься к Земле*, *кататься по Земле* (в ритуале), *биться о нее*, *брякнуться*, *удариться о Землю*, *коснуться ее* (чтобы обернуться сорокой, оборотнем и т. п.), *идти с землей* (*дерном*) *на голове по меже*, *по грядке* и т. п.; *отпустить под Землю*, *провалиться в нее*, *уйти в Землю*, *сквозь нее*, *втирать в Землю*, *предавать Земле*, *хоронить / погребать в ней*, *прислушиваться к Земле*, *разговаривать с ней*, *каяться Земле* (перед ней), *божиться Землей*, *исповедоваться Земле*, *молиться ей*, *сеять в Землю*, *бросать зерно в Землю*, *прорастить на Земле прекрасный Рай* (Господень замысел), *ронять слезы на землю*, *просить прощенья у Земли*, *грешить против Земли*, *плевать на Землю*, *умывать руки землей*[63], *отвечать*, *ректи* (о Христе) *Земле*, *веровать в Землю* и т. п.

Даже в этом неполном виде портрет Земли весьма и н ф о р м а т и в е н. Он характеризуется д в у м я с о т н я м и ключевых слов, которые в сочетании со словом *Земля* и некоторыми другими словами — как полнозначными, так и служебными — образуют большое количество к о н т е к с т о в (особенно показательны в этом отношении фрагменты, собранные в разделе «Предикаты III»). Из этих контекстов легко составляются тексты, чаще всего вполне самодостаточные. Одни из этих текстов довольно близки (или даже просто тождественны) известным и реально засвидетельствованным текстам, другие дают возможность реконструировать «потенциальные» тексты, которые некогда могли существовать, но в русской или славянской традиции не сохранились. Тем более важны такие потенциальные «микротексты», если они находят подтверждение в родственных культурно-языковых традициях — балтийской, древнеиндийской, древнеиранской, древнегреческой, древнегерманской и других, и в таком случае позволяют приблизить потен-

циальную реконструкцию неизвестного славянского фрагмента к реальной (о чем см. в другой работе). Учитывая множество подобных «микротекстов» и целый ряд некоторых более пространных текстов, можно утверждать, что в распоряжении исследователя оказывается и значительная часть морфологического инвентаря и даже ряд синтаксических схем, а иногда и некоторые элементы поэтики соответствующих текстов, что также повышает надежность реконструкции.

Одним словом, есть все основания говорить об архаичном «с л о в а р е Земли» и архаичном «т е к с т е Земли», продолжающих соответствующие словари и тексты праславянского, балто-славянского и даже индоевропейского периодов, хотя сейчас осторожнее говорить о «прарусской» (восточнославянской) реконструкции, в той или иной степени достоверно дополняемой данными других славянских языков. Среди этих «текстов Земли» особо надо выделить «текст с а м о й Земли», поскольку в ряде ситуаций Земля выступает как с у б ъ е к т речи, участница д и а л о г а-прения, одной из наиболее архаичных жанровых конструкций (ср. выше русские и сербско-хорватские примеры). Иногда в таком диалоге другой участник (Отец-Небо, Господь Иисус Христос и др.) нем, но по речевой партии Земли в достаточной степени восстанавливается и правдоподобная, но латентная речевая партия собеседника. В других случаях диалог приобретает «смешанную» природу — на речевую партию собеседника, о чем-то просящего, молящего, умоляющего, чего-то требующего, на что-то жалующегося, Земля отвечает не словами, но д е л а м и, направленными на удовлетворение обращенных к ней просьб. Эта жанровая типология текстов Земли, в частности, диалогических или квазидиалогических, достаточно оригинальна и имеет весьма архаичные корни. На этом фоне информация, относящаяся к русским и славянским языческим богам, несопоставима с той, что содержится в «тексте Земли» и из него извлекается.

И еще на одну специфическую черту этого текста, определяющую главное, наиболее глубинное и интимное в нем, нельзя не обратить внимания — на самое фигуру-образ Земли, тот центр, вокруг которого формировалось наиболее мощное религиозно-нравственное пространство. Рефлексии над этим образом заходили в такие глубины, что при встрече язычества с христианством первое в его «текстах Земли», как губка, всасывало в себя те идеи и образы христианской религии и христианской мифологии, которые были близки или, по крайней мере, сопоставимы со «своими» наработками. И само русское народное христианство-крестьянство веками сохраняло это «свое» в его «христианском» синтезе, нередко вынуждая и иерархов Церкви, в которых благоволение преобладало над верностью букве, наблюдать со стороны этот синтез и вмешиваться лишь в случаях действительных уклонений и со-

блазнов, а не просто «мнений». И главное наследие языческого культа Земли состояло в такой сублимации и одухотворении этого образа, которое обеспечило дальнейшее соотнесение Матери-Земли с Богоматерью через общие для них переживания — великой радости материнства и великого горя, страдания, утраты.

Чтобы лучше понять, ч т ó значила Мать-Земля на Руси и к е м она была в народном сознании и мирочувствовании, нужно сказать несколько слов о том, что Мать-Земля долгое время была высшим нравственным авторитетом, выросшим из должности-необходимости, ставшей порядком-правилом, той последней и высшей инстанцией, перед которой несли ответственность, на суд которой выносили то, что не могло быть решено иначе. Хорошими или плохими христианами были эти люди — сказать трудно. Но в длительной истории церковных разбирательств и в исследовательской литературе об этих людях говорили, как правило, плохо, считали их «язычниками», «еретиками», подвергали гонениям. Но мало кто хотел вникнуть в то, что Мать-Земля была близко, всегда с ними, что связь с ней была глубока и интимна, тем более, что народ был земледельческим, жил по большей части в местах, плохо для земледелия приспособленных, с сильно ограниченным вегетативным периодом и уповал больше на милость Земли, чем на самого себя, что именно ей, Земле, можно было поведать свое «последнее», от чего могла зависеть их жизнь или смерть. К ней каждому можно было обратиться просто, потому что она «общая мать» (именно с ней было связано и само с нею себя и соотносило «земное» общество, крестьянская *община*), потому что ты неотрывен от нее, потому что она в том же самом быту, что и ты, наконец, потому что «до царя далеко, до Бога высоко» и занимать их своими делами нескромно: у них важные дела, и им не до тебя.

Но всего этого было бы, может быть, и недостаточно, чтобы признать этих людей добрыми христианами, если бы не то, что они высоко чтили Деву Марию, Богородицу, и культ ее был, кажется, очищен от каких-либо примесей язычества. Разумеется, Мать-Землю они с о о т н о с и л и с Матерью Христа, но, судя по тому, что известно о почитании Богоматери, никакого смешения в пределах этого образа не было. Это было не двоеверие, не удвоение по сути дела единого образа, но два ракурса одной религиозной идеи, два типа ее символизации [64]. «Смешение» же или, точнее, синтез оставался уделом представлений о Земле-Матери и ее культа. И это синтетическое целое было выработано не сразу, но очень постепенно, с чувством меры и такта, с инстинктивной бережностью и деликатностью, почему это целое и оказалось таким органичным и устойчивым. Религиозное значение Матери-Земли в русской народной традиции, кажется, с уверенностью можно отнести к высоким образцам духовного творчества. Это поистине и народное богословие

Земли и одновременно поэзия ее. И в результатах этого творчества было угадано многое, о чем писали и что развивали в своих работах философы, богословы, писатели второй половины XIX — начала XX века, пытавшиеся определить или хотя бы почувствовать и понять суть народной психеи, столь интимно связанной с Землей, ярчайшей формой самообнаружения этой психеи (Достоевский, Глеб Успенский, Вл. Соловьев, В. В. Розанов, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, В. И. Иванов, А. Платонов и др.), см. об этом в другом месте.

Особенно ярко религиозное значение образа Матери-Земли в русской народной вере проявляется в комплексе обрядов, связанных с Землей, матерью всех, в том числе и людей, из земли родившихся и в землю сходящих (по представлениям, глубоко укоренившимся в народном сознании, единство природы Земли и человека обнаруживается перед смертью, когда на лице «выступает земля»). Важнейший из них и вызвавший столько преследований со стороны Церкви — так называемое исповедание или исповедь Земле, о которой подробно и проницательно писал не раз уже упоминавшийся ранее С. Смирнов в своей книге «Древнерусский духовник».

Особенности истории религии на Руси и прежде всего соотношение языческого и христианского элементов, сильная потребность в религиозных переживаниях, далеко не всегда получающая удовлетворение, известная стихийность в обращении к источникам, из которых можно было черпать религиозные идеи и образы, значительные потенции мифотворчества при стремлении дойти до конца, до последнего предела и при отсутствии надежного логосного начала — все это способствовало созданию атмосферы, в которой «возникают самые сложные и причудливые комбинации» [65].

Одним из следствий всего этого было возникновение исповеди без духовника, когда духовник заменялся святынями — иконой, гробницей святого и т. п. Земля, «святая» Земля, собственно, и была тоже такой святыней. Существовала проблема выбора, которая подталкивала не только к произволу в этом отношении, но иногда и к поиску «последнего», крайнего варианта при отсутствии других (старообрядцы поморского согласия говорили так: «если некому, то можно исповедывать и булине», т. е. былине, траве) [66] или к выработке некоторого соотнесения возможных типов исповеди или даже их иерархизации. Так «нетовцы» признавали взаимозаменимыми исповедь Земле и исповедь перед иконой Спасителя. Церковь обличала такую практику, но особенно нетерпима была она к исповедовавшимся Земле. Стефан Пермский, считавший исповедь Земле той злой сетью, которую дьявол с помощью Карпа расставил, чтобы отнять у духовенства иерейскую честь — власть вязать и решить, данную Христом, писал: «А кто исповедается земле, та исповедь не в исповедь: ибо земля — бездушная тварь, не слышит,

не умеет отвечать и не воспретит согрешающему. Поэтому не подаст Бог прощения грехов исповедающемуся к земле»[67]. Но ведь для исповедующихся Земле было ясно, что у нее есть душа, что она слышит и отвечает. Усть-цылемцы в ответ на приглашение священников к исповеди говорили что-то в таком роде: «мы исповедаемся Богу и Матери сырой Земле <…> я приложу ухо к сырой Земле, Бог услышит меня и простит…»[68]. Иногда так исповедовались и люди, не являвшиеся раскольниками, но вынужденные прибегать к такой практике, когда поблизости не было священников (ситуация нередкая в Сибири). «От многих сибиряков мы слыхали, — пишет один священник, — что каяться можно: и старикам, и земле, и дереву. Станешь возражать, а тебе в ответ такой аргумент: "ну, а как же быть-то, если болесть захватит в поле или в лесу; кому же, как не земле или дереву, каяться, коли человека-то не будет?"»[69].

Разумеется, что нет никаких оснований считать, что исповедь Земле имела своим началом стригольническую практику (как и то, что именно ее продолжают нетовцы и беспоповщинские толки). Уже сам характер того, как совершается это исповедание Земле (исповедующийся припадает к Земле, обращая тем не менее взоры к Небу)[70], дает основания искать источник такой исповеди в эпохе, когда наиболее актуальной и центральной была пара Отца-Неба и Матери-Земли, основных «космологических» персонификаций в соответствующем контексте. Обращение к материалам конца XIX — начала XX вв., относящимся к исповеди Земле, наглядно рисует и характер исповеди, и ситуацию, в которой она происходит, и соотношение (весьма тонко выстраиваемое) с высшими христианскими ценностями. Вот пример исповеди Земле в варианте прощания с Землей, совершаемого перед церковной исповедью. «После прощания с родными [с представителями рода, о чем см. ниже. — *В. Т.*] старушка, бывшая раскольница (Владим. губ.), кратко просит прощения у красного солнышка, у светлого месяца, частых звезд, зари утренней, ночей темных, дробна дождичка, ветра буйного[71] и, наконец, с особой обстоятельностью у Земли:

Возоплю я к тебе, матушка сыра земля,
Сыра земля, моя кормилушка, поилица,
Возоплю грешная, окаянная, паскудная, неразумная:
Что топтали тея походчивы мои ноженьки,
Что бросали тея резвы руценьки,
Что глазели на тея мои зенки,
Что плевала на тея скорлупоньки.
Прости, мать питомая, меня грешную, неурядливу
Ради Спас Христа, честной Матери,
Пресвятой да Богородицы,
Да Ильи пророка мудрого.

Если земля растаяла, то крестьянка, стоя на коленях, умывает руки землей, <…> и не очистив рук от земли <…>, она так и идет до самой церкви. Во время умывания рук землей или снегом, стоя на коленях, полунаклонившись и кланяясь по разным сторонам (не оборачиваясь), старушка говорит:

Еще раз, моя питомая,
Прикоснусь к тее головушкой,
Испрошу у тея благословеньица,
Благословеньица со прощеньицем:
Что рвала я твою грудушку
Сохой острою, расплывчатой,
Что не катом тея я укатывала,
Не урядливым гребнем чесывала,
— Рвала грудушку боронушкой тяжелою
С железным зубьем да ржавыем.
Прости, матушка питомая,
Прости грешную, кормилушка,
Ради Спас Христа, Честной Матери,
Все святые Богородицы,
Да Овласия заступника,
Да Ильи пророка мудрого,
Да Егорья Победоносчика.

Прощание с землей перед церковной исповедью есть, очевидно, не что иное, как народная исповедь земле, дополняющая церковную. Земле старушка исповедает только те грехи, которые не спросит священник, грехи против самой земли, — остальные она скажет на духу. В ее перечне грехов слышится ясный отголосок культа земли: благоговение перед святой матерью-землею, которую человек должен попирать ногами, и священный ужас первого земледельца, которому приходится рвать грудь земли-матери, заставляя ее служить себе» [72].

Соглашаясь со сказанным, можно особо отметить, что этот «первый земледелец» и его потомство более широко понимали свою ответственность, не ограничиваясь только сферой человеческого, и их совесть проверялась и в соприкосновении с миром природы, в ее пространстве. Соразмерность совести и земли свидетельствует, что для определенного исторического эона именно «ве́щая» Земля и отношение к ней были той основой, на которой в высокой степени формировалась совесть, тем импульсом, который вызвал к жизни «совещание» Земли и нравственного императива. Через это и совершается та ненасильственная и добровольно на себя принимаемая людьми «власть Земли» (но эта власть была иной, чем та, о которой писал Глеб Успенский, имея в виду пореформенную Русь и подчеркивавший, что при кре-

постном праве крестьянство было поставлено к *земле* в более правильное отношение, чем после реформы).

Этика крестьянина-земледельца едва ли может получить свое завершенное оформление вне этой связи с Землей и едва ли может быть объяснена без учета фактора Земли в жизни земледельца. И исповедывались Земле как раз потому, что *Земля погребает* (или *покрывает*) *грехи*, глухо скрывая их тайну. Но крестьянин-земледелец не может утешаться этим сокрытием греха, и для него существует такой грех, какого и «земля не снесет» (подобные речения известны в разных славянских традициях, в том числе в русской). Впрочем, один грех Земля не может скрыть — у б и й с т в о[73], и этот грех она, как считается, открывает Небу, ибо убийство нарушает сам принцип жизни, воплощением которого является Земля. Будучи искупительницей человеческих грехов, она вместе с тем и неумытный, справедливый судия людей, ибо, по пословице, *Земля п р а в д о й держится.* И грешник, преклонившись до Земли, обращается к ней с покаянной молитвенной формулой — «И тебе, земле мати, согрешил еси душею и телом», как говорится в молитве, которая читалась некогда на Руси над преклоненными до земли молящимися[74]. «Поди на п е р е к р е с т о к, п о к л о н и с ь народу, поцелуй з е м л ю, потому что ты и пред ней с о г р е ш и л, и скажи всему міру вслух: “я убийца!”» — говорит Соня Раскольникову, и «Он весь задрожал, припомнив это» (см. ниже). Так в ситуации тяжелейшего нравственного затмения оживает архаичный ритуал покаяния Земле с поклоном или припаданием к Земле, с ее целованием[75]. И это покаянье — первый шаг (сначала он может казаться чисто внешним) к очищению. Или — другой пример: молодой разгульный человек в самом разгаре беззаботного веселья — *Заведу я компанью, | Я гуляю, веселюсе, | И никого я не боюсе, | Я не чую скорой смерти*, и именно к нему эта скорая смерть как раз и «подскочила». Решение ясно и твердо: *Вы прощайте, друзья и братья, | Все товарищи мои. | Не приду я боле к вам в компанью | И не буду боле с вами советáти, | Ничто да моей душе да не пособит | И ничто моей душе да не поможет — | Ни именье, ни богачество, | Ни гордость-высокоýмиё. | Только душе посóбит, | Только ей поможет | Тайная милóслина, | Ночные з е м н ы е п о к л о н ы* («Стих о смерти». — Гол. кн. 239). Зато — *Жиды п р и п а д а л и н и ч к о м на землю | <...> | Они, окаянные, не покаялись, | За то их осудил Господь в вечную тьму. | Мукам их не будет конца,* — говорится в духовном стихе «Плач Богородицы». Подробная проработка того, что составляет оскорбление Земли и осквернение ее и как предотвратить это, определяет существо целой системы предписаний. О «матерном» слове говорилось выше. Грубые действия в отношении Земли — тяжкий грех. Когда впервые стали пахать Землю, она была живая и кричала от боли. Борозды от плуга наполнились кровью. Тогда-то Бог и сказал Земле, чтобы она не плакала и не

пускала крови, что будет отныне кормить людей — «но ты же и съешь их всех», — добавил Он, как бы устанавливая кругооборот компенсаций (ср. и иронически-шутливый аспект «открывания» Земли, с возможными сексуальными ассоциациями — *Мой забавушка орет, | Соха в землюшку нейдет,* см. СРНГ 11, 1976, 255).

Но Землю не только оскорбляли и грешили против нее. Ее высоко ценили и любили. Уезжая на чужбину, *в чужу-дальню сторонку*, брали с собой горсть или хотя бы щепотку земли и зашивали ее в ладанку [76] (впрочем, *когда предки уходили* [речь идет о казаках-некрасовцах, покидавших Россию в поисках спасения от преследований. — *В. Т.*], *землю прикусили, чтоб до прежней жизни не вертаться*). Эта земля была священной и родной — где лежат предки, где родились твои родители и ты сам, и в этой ситуации расставания с родной Землей связь ее с родом переживалась с особенной силой. Разъединение с ней, даже вре́менное, было отмеченным: каждый знал заповедь еще языческих времен — «С родной (вар. — родительской) земли умри не сходи» [77]. Земля требует ухода, а уход за землей поглощает силы, но и в этом случае земля компенсирует израсходованные силы, возвращая человеку свою земную силу. Хорошо известно, что в России жатва часто оканчивалась архаичным обрядом завивания бороды Волосу. Жницы садятся в круг и поют — *Нива ты нива, вот твое поле! | Поле ты поле, вот твоя жнива! | Жнива ты жнива, отдай мою силу! | Я жала, в тебя силы клала.* Затем жницы бросаются на землю, припадают к ней спиной, катаются и перекувыркиваются, чтобы полнее собрать и усвоить себе земную силу.

Землей божились, клялись, целовали ее, ели землю (ср. *землеед*, но уже в переносном смысле этого слова), скрепляя нерушимость договора, обета или подтверждая справедливость даваемого показания, свидетельства, и разные тексты — как ритуальные, так и сказочные — отражают этот обычай. В определенные моменты земледельческого цикла, страхуя себя от опасностей или неожиданностей, поливали землю маслом, вином, пивом — образами небесного дождя на земле, мазали голову избранного руководителя ритуала образовавшейся грязью в надежде на ответные дары Земли. По свидетельству Титмара, умершего в начале XI века, славянские жрецы (на западе Славии), раскапывая пальцами землю и нашептывая при этом какие-то слова, по встречающимся приметам гадали о будущем. Тот же автор в своей «Хронике» указывает, что славяне при заключении мирных договоров обменивались пучком травы или клочком срезанных волос. По А. Н. Афанасьеву, «трава, как волосы Матери Земли, и волоса, как метафора травы, употреблялись здесь за символические знамения самой богини — в удостоверение того, что мир будет соблюден свято и границы чужих владений останутся неприкосновенными» (Поэтич. воззрен. I, 147).

При спорах о земле одним из судебных доказательств была так называемая к л я т в а д е р н о м (ср. *дернина*), вырванным куском земли, как бы представляющим всю Землю, высшую свидетельницу и судию в споре. И сейчас кое-где дерн называют *земли́на*/*земли́нка* (ср. в заговоре — *От травы цвет сорву, с собой возьму, выйду на долину, на таку большу тропину, возьму себе з е м л и н у, сяду под лесину.* Мезен. Арханг.); по-видимому, отмеченность такого дерна подтверждается и другими значениями слова *земли́на* — «жирная плодородная земля (*Во землина, дак землина: на ней что ни посади, вырастет.* Смол.) и «разнотравье», см. СРНГ 11, 1976, 256; перед нами часть земли, но представляющая ее во всей полноте ее сил и достоинств; весьма показательно, что *земли́на*/*земи́на*, олицетворяющее, возможно, Землю, в точности соответствует имени литовского женского божественного персонажа *Žemyna*, см. далее; если это так, то реконструируется балто-слав. **Žemīna*/**Zemīna*, *žemīna*/**zemīna* (ср. лит. *žemýnas* «материк», лтш. *zemīne* «низ» при *zemine*, *nuo zemines* «с низу», русск. *земи́на*/*земли́на*). Судящийся о земле человек возлагал дерн (своего рода «землину/земину») себе на голову и обходил по меже с в о й участок земли. Если этот обход своей земли был благополучен, то право на землю испытуемого подтверждалось и следовало заключение: «С Богом! Бери, что обошел: так рассудила мать сыра земля». При неудаче считалось, что сама мать родная земля п р и к р о е т неудачника навеки [78].

Считают, что этот обычай клятвы-присяги Земле в подобных земельных спорах восходит к древности. Это следует из славянского перевода слов Григория Богослова по рукописи XI века (А *инъ градъ чтетъ, овъ же д р ь н ъ въскрущь на главѣ поклàдя, присягу творить*), из многих древних грамот. Церковь боролась с этим обычаем, заменяла дерн иконой. «Уложение» царя Алексея Михайловича предписывало «о́бразовое хождение», хотя практически употреблялись и икона и дерн. Икону Пречистой Богоматери (этот выбор в данном случае очень показателен) несли на руках, а дерн клали на голову. Клятва землей рассматривалась как самая страшная и могла кончиться смертью. Но нередко человек пренебрегал осторожностью, о чем убедительно и, видимо, сам будучи свидетелем трагических исходов, писал Посошков: «Иные, забыв страх Божий, взяв в руки святую икону и на голову дернину, да отводят землю и в таком отводе смертно грешат; и много и того случается, еже, отводя землю и неправдою межу полагая, и умирают на меже» («О скудости и богатстве») [79].

Есть одно очень красноречивое описание того, что ожидает клятвопреступника, неправдою захватившего чужую землю. Как только он стал на эту землю, тотчас же возопил «великим гласом», хотел бежать и не мог, вопя: «“Горе мне окаянному, эта земля на мне стоит: она меня покрывает, она меня погубит! Вот уже и прах этой земли засыплет мои окаянные очи!” Приведен-

ный домой, он продолжал вопить: “О, горе мне! Эта земля, как облако, висит надо мною, и на меня рушится, и прах очи мои засыпает”» («Чудо Леонтия и Исайи Ростовских»)[80]; ср. в несколько иной ситуации гоголевского Вия: «…увидел он, что ведут какого-то приземистого, дюжего, косолапого человека. Весь был он в черной земле. Как жилистые, крепкие корни, выдавались его засыпанные землею ноги и руки. Тяжело ступал он, поминутно оступаясь. <…> — Вот он! — закричал Вий и уставил на него железный палец. <…> Бездыханный грянулся он (Хома. — *В. Т.*) на землю, и тут же вылетел дух из него от страха».

Ощущение погибающего «грешника о Земле», что земля давит и засыпает его, лежит в том же плане, что и многочисленные описания того, как у умирающего на лице выступает земля. Если лицо больного темнеет, чернеет, земля выступает на лице (терминологическая формулировка), человек скоро умрет. В таких же случаях говорят *землей заметало, землей подернулся* и т. п. (ср.: *земь потянула*, о заболевании радикулитом, по-народному — прострелом, отсылающим к мотиву поражения Земли Отцом-Небом и особенно Перуном стрелами), см. СРНГ 11, 1976, 256, 262. Это явление «оземления», перехода к земле человека, из земли родившегося и имеющего вернуться в нее, стать ею, реализует смертную природу всего рожденного на бессмертной Земле, сопрягающей жизнь и смерть, которая, как и сама Земля, тоже родимая мать. Аника-воин в духовном стихе о нем *Поехал Ерусалим град разбивати | Соборныя церкви нарушати, | Русскую кровь проливати* и на полпути встретил чудовище (*чудо чудное, диво дивное*), воплощающее собой смерть. Оно требует от Аники отказаться от его намерений и покориться ему. Но тот слишком самоуверен и горд, чтобы согласиться на это. Тогда *Вынимает смерть пилы невидимы, | Подпиляет у Аники становые жилы | <…> | Аника будто пьяный на коне зашатался, | резвые ноги подвихнулись, | Белые руки опустились, | Ясные очи помутились, | Буйная голова с плеч повалилась, | И Аника с коня повалился, | О сырую землю поразился. | Аника плачет и рыдает, | Смерть матерью родимой называет* (Варенцов, 112—113). Человек-земля через свое сыновство с Землей возвращается в материнское земное-земляное лоно, на родовое кладбище, к родителям (не только к отцу и матери, но и ко всем покойникам своего рода), к родичам, к роду, и в этом переходе ему помогает *земельный* (*земляной*) *хозяин*[81], некая не до конца ясная фигура, соотнесенная с Землей и выполняющая одну из ряда функций Земли.

Здесь, как и не раз уже выше, возникает тема рода-Рода, органически связанная с темой Земли, родной, родимой, родовой (ср. *родовая земля* «кладбище»). От родинки, знака родовой принадлежности, до родины (и того узкого локуса земли, где человек родился[82], и того часто

идеологизируемого и сакрализуемого понятия, которое в своем пределе обозначается как *Родина*) многое на Земле помечено этим знаком. И едва ли можно понять Землю без понимания рода и род без понимания Земли, так тесна и органична связь этих двух друг из друга возникающих и друг на друге замыкающихся понятий (ср. выше об идее авторефлексивности Земли)[83]. Здесь нет возможности говорить на эту тему подробнее (об этом см. в другом месте), и поэтому приходится ограничиться двумя существенными в связи именно с темой Земли замечаниями.

Первое из них имеет целью подчеркнуть, что древнерусский культ Рода, о котором можно судить как по обличениям язычества в ряде древнерусских «обличительных» текстов, описывающих ситуацию в «низовом» слое населения, особенно среди женщин, так и по тем данным, которые были приведены В. А. Комаровичем относительно реликтов этого культа в княжеской среде XI—XIII вв., является специализацией культа Земли в направлении антропоморфного начала. Знание человеком своих корней и родовых связей, память о них, поиски их, попытки фиксации их в текстах («генеалогические» списки, «родословия») — все это образует существенный этап «пред-истории», который как раз и отражен (правда, робко, часто неясно, с нередкими срывами в «мифопоэтическое») в ряде древнерусских свидетельств, а отчасти и в более поздних данных русской народной словесности и обрядовой практики.

Второе замечание имеет целью углубить намеченный ранее контекст связей Матери-Земли с Отцом-Небом, конкретизировав его на материале языковых данных. Понятно, что связь Земли и Неба и функционально и мифопоэтически («образно») оправдана и объяснима идеей по-рождения (: *родить*) и его результатом — родом.

Собственно, род и подтверждает, что акт зачатия и акт рождения имели место, более того — были успешны. Встает вопрос — какова семантическая мотивировка обозначения рода в русском языке или, точнее, на предшествующих ему стадиях развития, когда эта мотивировка была ясна и осознаваема? И другой вопрос — каков был тот общий семантический контекст (мифопоэтическая «картина»), в котором так органически и плотно соединились Земля, Небо и род?

Что касается названий земли в славянских и балтийских языках (в этом отношении они образуют тесное единство, практически — тождество, отделяющее их от более диффузного «облака», держащегося на данных ряда других индоевропейских языков), то, как уже писалось, они мотивируются в смысловом отношении идеей низа-низости в топологическом аспекте, противоположной идее высоты-высокости неба (ср. *высокое небо*, *aũkštas dangùs* при *žẽma zẽmė* 'низкая земля' и *земля* как «низкая» и т. п.), неодно-

кратно воспроизводимой в образе неба в традиционной устной словесности. Однако топологический аспект не является самым важным и глубоким. Важен тот аспект, который связан с сущностью, определяемой лишь на последней глубине в связи с самым главным и напряженным смыслом. Поэтому не случайно, что в славянских языках название неба мотивируется иначе — ср. праслав. **nebo* (**neb-es*) при лит. *debesìs*, лтш. *debess* (из **nebh-*), др.-инд. *nábhas*, др.-греч. *νέφος νεφέλη*, лат. *nebula* (*nebulosus, nebulo*), др.-в.-нем. *nebul*, др.-сакс, *nebal*, др.-англ. *nifol*, др.-исл. *nifl-heimr* и др. с идеей сырости (ср. *Мать-сыра Земля*), влажности, туманности, облачности и т. п. (см. Pokorny I, 315—316: **nebh-* : **enebh-* : **embh-* : **m̥bh-*)[84]. Следовательно, Мать-сыра Земля связана с Отцом-Небом, которое тоже, оказывается, сырое, через одну и ту же плодотворящую влагу (см. выше о дожде, испускаемом Небом на Землю), приводящую к порождению, к появлению рода.

Кратчайшее расстояние между Отцом-Небом и Матерью-Землей — вертикаль, исходящая сверху и достигающая низа, перпендикуляр, соединяющий двух «родителей-породителей». Если в пространственном плане этот образ описывает связь «родителей», то во временно́м плане результат этой связи воплощается в роде, рождении его, ежегодно или в каждом поколении воспроизводимом. И русское и славянское языковое обозначение рода отсылает к особому типу движения — напряженно-энергичному, целенаправленному, обладающему максимальной жизненной силой.

Русск. *род*, как и праслав. **rodъ*, отраженное во всех славянских языках, восходит к и.-евр. корню **er-* : **or-* :**r̥* — с характерным расширением **-dh-*. Сам этот корень как раз и обозначает описанный тип движения, связанный с резким возбуждением, подъемом жизненных сил, особой энергией и агрессивностью, свойственными Отцу-Небу при соитии и всему «мужеству» [ср. и.-евр. **er-gh'-*; о такого рода возбужденном движении, ср. русск. *ёрзать*, *ёрзатать*, *ерзану́ть*, *ёрзгать*; *ёрза*, *ёрзала*, *ёрзало*, *ерзу́н*, *ерзу́нья*, *ерзу́ха*, *ёрзый* и т. п. (СРНГ 9, 1972, 24—26) или *ёргать*, *-ся*, *ергатиться*, *ергану́ть*, *ергози́ть*, *ёрга* и т. п. (СРНГ 8, 1972, 366—368) при многочисленных индоевропейских параллелях — вед. *r̥ghāyáti*, авест. *ərəγant-*, др.-греч. *ὀρχέω*, *-ομαι*, *ὄρχις* ʿtesticulusʾ, др.-исл. *argr*, др.-в.-нем. *ar*(*a*)*g*, лит. *aržùs* и др. (Pokorny I, 339)]. На одном конце этого движения — Небо, на другом — Земля, но само движение исходит от (из) Неба. Возможно, что самое интересное из того, что помогает выявить язык, состоит в том, что элемент **er-*(*dh-*) кодирует и обозначение земли, как бы воспринявшей это резкое проникающее движение и, воспринявши, стабилизировавшей его (*dhē-* ʿкластьʾ, ʿставитьʾ, ср. *о-станав-ливатъ*, т. е. ʿфиксироватьʾ; следует напомнить особую роль этого глагола как «тетического») [ср. прагерм. **erþō*, откуда готск. *aírþa*, др.-исл. *jǫrð*, др.-в.-нем. *erda*, нем. *Erde* 'земля'; др.-греч. *ἔρᾶ* 'земля' (ср. *ἔρα- ζε*),

др.-в.-нем. *ero* ‘земля’ (< **erō*), кимр. *erw* ‘поле’ (< **er-u̯o-*), др.-сев. *jǫrvi* ‘песок’, ‘песчаная мель’ (к осмыслению **er-u̯o-* особенно показательно н.-брет. *ero* ‘б о р о з д а’ (< **er-u̯i-*), см. Pokorny I, 332], а тот же элемент с *o*-вокализмом **or-dh-* кодирует обозначение р о д а [праслав. **rodъ* < и.-евр. **or-dh-,* которое отражается и в балтийских языках, ср. лтш. *rads* ‘род’, ‘родственник’, *raža* (< **radi̯ā*) ‘многочисленная семья’, ‘обильный урожай’, *rasma* ‘плодородие’, ‘обильный урожай’, ‘процветание’, лит. *rasmė* ‘урожай’ и т. п., ср., вероятно, лат *arbor* ‘дерево’ (и.-евр. **er*(*ə*)*dh-,* см. Pokorny I, 339, но и 20) как обозначение той же вертикали типа мирового дерева, которая связывает верх и низ]. Элемент **or-dh-* благодаря своему расширению -*dh*- обозначает достижение-завершение состояния, обретаемого в результате **er*-движения [85]. Воплощением такого состояния и результатом этого движения как раз и является — р о д. Таким образом, разные судьбы продолжений и.-евр. **er-* с разными определителями корня объясняются одновременным соединением-разъединением небесного и земного, мужского и женского начал.

П р и л о ж е н и е

Земля в литературе, искусстве, богословии, философии, науке

Выше был рассмотрен целый ряд разнородных данных относительно образа Земли-Матери в русской народной традиции (с выходом в ряде случаев в другие славянские и древние индоевропейские традиции) — старые и относительно недавние свидетельства, сведения этнографического обряда, описания обрядов, «ритем», обычаев и привычек, знаковых жестов, речений, более широких т е к с т о в «З е м л и» и т. п. По всем этим данным, и особенно по языковым, можно судить с той или иной степенью определенности о стоящих за этими свидетельствами р е а л и я м и и предлагать (что в отдельных случаях и делалось) некоторые реконструкции мифоритуального и этнокультурного характера, не говоря уж о собственно лингвистических. Эта разнородная эмпирия, как и те «конструкты», которые восстанавливаются на ее основе, говорят о многом, и в этом смысле они представляют значительную ценность. Но в том, что достигнуто, все-таки остаются в тени, во-п е р в ы х, с а м о ц е л о е, объясняющее детали и большее, чем сумма деталей (а приближение к нему — нечто вроде апории об Ахиллесе и черепахе), а значит, остающееся все-таки и, главное, всегда, по крайней мере, в частичной тени, а во-в т о р ы х, что важнее, н е п о с р е д с т в е н н о е свидетельство тех, кто в обществе теснее всего связан с Землей-землей и не мыслит жизни вне земли и земледелия, об их о т н о ш е н и и к земле, свидетельство сознательное и сво-

бодное, не вынужденное кем-либо, но сделанное добровольно, как своего рода и с п о в е д а н и е. Конечно, в том, что было сказано выше есть элементы такого свидетельства, но в одних случаях они вырваны из того контекста, который обладает наибольшей объяснительной силой, в других представляют собой трансформацию подлинных свидетельств под пером «внешних» земле — летописцев и анналистов, историков, этнографов, литераторов, публицистов и т. п., и вот этих «внешних» и, следовательно, вторичных, третичных и т. д. свидетельств несравненно больше, чем подлинных свидетельств к р е с т ь я н-«землян» и земледельцев, их исповеданий. Потому-то выводы о крестьянской вере земли, об идеологии земли, об отношении к ней, больше и глубже — о той «чревной» связи с землею, в подавляющем большинстве случаев достигаются в рамках поведенческого, бихейвиористического подхода.

Крестьянствование-земледельчество по самому́ его замыслу, а также по сознанию и по интуиции его субъектов в органически-сильные периоды никак не профессия [86], но призвание, более того — судьба, альтернатива которой — гибель для жизни, даже если человек остается жить, точнее, доживать. В этом нет ничего невероятного, никакой мистики. В русской истории в XX веке настал такой исторический эон, когда те, кто был в о и с т и н у п р и з в а н, согласны были скорее погибнуть с голоду или отправиться в лагеря, чем самим оторваться от земли, продать ее, разорвав связь с нею, утратить святую веру в единственно возможный сверхличный и, строго говоря, не ими осуществляемый выбор. Едва ли стоит говорить о том, что были крестьяне, уже сильно тронутые порчей, или те, для кого страх за жизнь, за семью, за детей был сильнее всего, или, наконец, кто надеялся на «авось», на то, что можно переждать или что свой последний выбор сделать никогда не поздно. Одним словом, «призванных» или устранили вовсе, или поставили в такие условия, когда связь с землею была разорвана вконец: отбор равнялся на худших, давно уже порвавших эту глубинную связь и, кстати, так и не ставших профессионалами «дела земли». Здесь же говорится о совсем другом периоде и уже о существенно ином типе крестьянствования и самого крестьянина. И в данном случае дело не в реконструкции идеализированной картины, а в уловлении и выделении самой сути, определении главного жизненного императива, как он обнаруживает себя в максимуме, в наиболее диагностически «сильной» ситуации.

Но все преходяще, и было время и, более того, были и еще есть такие культурные круги, представителям которых так же невозможно было (или есть) обратиться к земледелию [87] (благо Земля сама все давала, и этому добровольному даянию вполне соответствовало собирательство), как русскому (и, конечно, не только русскому) крестьянину преступить его крестьянствование в земледельческой сфере, выйти из него, уйти в город и стать рабочим. Но и

далеким предкам русских крестьян некогда, до начала земледелия, у которых еще не могло быть органического призвания к нему, а было другое призвание, никак не совместимое с земледелием и решительно противоположное ему, в конце концов и неизвестно какой ценой тоже пришлось пережить трагедию выпадения из органики тогдашней жизни и жизненного дела и погрузиться в пучину страха, неопределенности, непредсказуемости, гибели, которые в следующем эоне обернулись органикой и благом земледельчества. К этому «доземледельческому» периоду нас отсылает не только типология культур и форм хозяйствования, но многое — и даже очень многое — из того, что было описано выше, прежде всего то чувство вины, которое испытывал крестьянин перед Землей-землей, когда он вынужден был, не желая того и боясь наказания, подвергать ее вреждению: отсюда — и покаяние перед землей, и замаливание грехов перед нею, и мольба о прощении, засвидетельствованные многочисленными обрядами и сопровождающими их действиями и устными текстами.

Ниже — два примера, иллюстрирующих эту связь крестьянина-земледельца с землей и/или объясняющих ее основания — и объективно, и субъективно, с точки зрения самóго крестьянина, как он сам понимает и чувствует эту связь и более всего боится утратить ее.

Первый пример — из русской жизни, в которой земля, землевладение, землепользование, земледелие были завязаны в роковой узел, известный под именем «крестьянского вопроса». Значение этого «вопроса» далеко выходило за пределы отношения крестьянина к земле. Страна была крестьянской по преимуществу, климатические и почвенные условия для земледельческого труда были очень плохими (краткость вегетационного периода), что и объясняет тяжесть крестьянского труда. По замыслу истории и с подсказки языка звание крестьянина пользовалось высшим авторитетом: крестьяне — христиане, люди Христа и креста, и это в их собственном сознании отделяло их, носителей высшей идеи и высшей нравственности, тружеников на благой ниве от горожан и разного иного «случайного» люда, не охраненных землей от порчи. Именно принадлежность к христианству определяла, по меньшей мере на языковом уровне, крестьян-земледельцев[88], своего рода «Божьих людей» (обозначения *народ* или *простой народ* нередко относятся именно к крестьянству). Давно установившееся мнение о крестьянах как «меньшой братии» в социальном составе населения ошибочно уже в своих основаниях, и если это мнение все-таки установилось, то оно свидетельствует о каком-то очень важном изменении в связке «крестьянин-земледелец — Земля-земля».

О связи крестьянина с землей и об опасных изменениях в этой связи и, следовательно, во всей русской жизни два десятка лет спустя после «великой

крестьянской реформы» много и глубже других писал в начале 80-х годов Глеб Иванович Успенский в очерках «Крестьянин и крестьянский труд» и «Власть земли». Злоба дня, которая волновала писателя, весьма многое объясняет и в мифопоэтических представлениях о Земле, устойчиво сохранявшихся в своем архаичном ядре с древности до «конца» русского крестьянства, и в самом образе Земли-Матери, чему посвящена эта работа. Далее ряд довольно пространных отрывков из очерка «Власть земли»:

> В чем же тут тайна? <…> А тайна эта поистине огромная и, думаю я, заключается в том, что огромнейшая масса русского народа до тех пор и терпелива и могуча в несчастиях, до тех пор молода душою, мужественно-сильна и детски-кротка, — словом, народ, который держит на своих плечах всех и вся, — народ, который мы любим, к которому идем за исцелением душевных мук, — до тех пор сохраняет свой могучий и кроткий тип, покуда над ним царит *власть земли*, покуда в самом корне его существования лежит *невозможность* ослушания ее *повелений*, покуда они властвуют над его умом, совестью, покуда они наполняют все его существование. <…> наш народ до тех пор *будет* казаться таким, каким он есть, до тех пор будет обладать теми драгоценными качествами ума и сердца, — словом, до тех пор будет иметь тот тип и даже вид, какой имеет, пока он весь, с головы до ног и снаружи до самого нутра, проникнут и освещен теплом и светом, веющими на него от матери сырой земли <…> Оторвите крестьянина от земли, от тех забот, которые она налагает на него, от тех интересов, которыми она волнует крестьянина, добейтесь, чтоб он забыл «крестьянство», — и нет этого народа, нет народного миросозерцания, нет тепла, которое идет от него. Остается один пустой аппарат пустого человеческого организма. Настает душевная пустота, «полная воля», т. е. неведомая пустая даль, безграничная пустая ширь, страшное «иди, куда хошь…» <…>
>
> Земля, о неограниченной, могущественной власти которой над народом идет речь, есть не какая-нибудь аллегорическая или отвлеченная, иносказательная земля, а именно та самая земля, которую вы принесли с улицы на своих калошах в виде грязи[89], — та самая, которая лежит в горшках ваших цветов, черная, сырая, — словом, земля самая обыкновенная, натуральная земля. Могущество этой персти, «праха», с глубочайшею силой и простотой указано еще в стариннейшей былине о Святогоре-богатыре. В сущности, это даже и не былина, а загадка, но загадка, в которой таится вся сущность народной жизни…

Далее пересказывается былина с выделением в ней основных мотивов, связанных с землей и крестьянином-«мужиком»: Святогор на коне, скачущем рысью, не может никак догнать идущего впереди прохожего. «Гой, прохожий человек! Подожди немножечко — не могу догнать тебя я на добром коне!» Прохожий останавливается и кладет сумочку, которую он нес за плечами, на землю. Святогор пытается поднять сумочку, но безуспешно: «взялся руками

обеими, *во всю силу* богатырскую натужился, от натуги по белу лицу ала кровь пошла, а поднял суму от земли только на *волос*, по колена ж он в мать сыру землю угряз». Смысловой центр — в заключительном диалоге — Святогор. *Ты скажи мне, прохожий, правду-истину, | А и что, скажи ты, в сумочке накладено?* — Прохожий. *Тяга в сумочке от матери сырой земли.* — Святогор. *А ты сам кто есть? Как звать тебя по имени?* — Прохожий. *Я Микула есть, мужик, я Селянинович, | Я Микула — меня любит мать сыра земля.* Натуги-натуживания (**tǫg-*) Святогора не хватило, чтобы преодолеть земную тягу (**tęg-*). Можно сказать, что перед нами один из лучших образцов квинтэссенции русских «текстов земли».

Вот и вся былина-загадка, и опять, как видите, слову «земля» нельзя придать никакого значения, кроме буквального <…> Читая эту былину, некоторое время недоумеваешь, почему и зачем неведомый автор ее, цель которого была показать «тягу земли», заставляет богатыря догонять прохожего пешехода. Но, вчитавшись в былину, видишь, что все в ней глубоко обдумано, все имеет огромное значение в понимании сущности народной жизни: тяга и власть земли огромны <…>, а между тем эту тягу и власть народ несет легко, как пустую сумочку. Все это так именно есть и до сего дня!

Сначала скажем о тяготе и власти. Вот сейчас из моего окна я вижу: плохо прикрытая снегом земля, тоненькая в вершок зеленая травка, а от этой тоненькой травинки в полной зависимости человек, огромный мужик с бородой, с могучими руками и быстрыми ногами. Травинка может вырасти, может и пропасть, земля может быть матерью и злой мачехой — что́ будет, неизвестно решительно никому. Будет так, как захочет земля; будет так, как сделает земля и как она будет в состоянии сделать… И вот человек в полной власти у этой тоненькой травинки. Ведь она только через год, почти день в день, принесет на мужицкий стол ломоть хлеба, но может и не принести — она сама во власти каждой тучки, каждого ветерка, каждого солнечного луча… Сколько перемен, неожиданностей, случайностей <…>! Для этой травинки, для того, чтоб она могла питать, нужна масса приспособлений, масса труда, масса внимательности во взаимных человеческих отношениях <…>

Представьте себе, что выйдет, если мы, оценив результаты в деньгах, дадим этих денег любому крестьянскому двору втрое больше, чем он вырабатывает в течение года, — что выйдет? Образуется не семья трудящихся, занятых людей, а толпа ртов, у которых вся жизнь — сплошная пустота, что́ мы и видим в семьях, где живут, как говорится, «на готовые деньги»; тогда как владычествующая над ним земля и труд, к которому она обязывает, наполняют все его существование, объясняют ему необходимость и надобность каждого поступка, каждого помышления <…>

Таким образом у земледельца нет шага, нет поступка, нет мысли, которые бы принадлежали не земле. Он весь в кабале у этой травинки зеленень-

> кой. Ему до такой степени невозможно оторваться куда-нибудь на сторону из-под ига этой власти, что когда ему говорят: «Чего ты хочешь: тюрьмы, или розог?» — то он всегда предпочитает быть высеченным, предпочитает перенести физическую муку, чтобы только сейчас же быть свободным, потому что хозяин его, земля, не дожидается: нужно косить — сено нужно для скотины, скотина нужна для земли. И вот в этой-то ежеминутной зависимости, в этой-то массе тяготы, под которой человек сам по себе не может и пошевелиться, тут-то и лежит та необыкновенная *легкость* существования, благодаря которой мужик Селянинович мог сказать: «меня *любит* мать сыра земля».
>
> И точно любит: она забрала его в руки без остатка, всего целиком, но зато он и не отвечает ни за что, ни за один свой шаг. Раз он делает так, как *велит* его хозяйка-земля, он ни за что не отвечает. <…> Словом, если только он слушает того, чтó велит ему земля, он ни в чем невиновен; а главное — какое счастье не выдумывать себе жизни, не разыскивать интересов и ощущений, когда они сами приходят к тебе каждый день, едва только открыл глаза! <…>
>
> Недавно пришлось мне разговаривать с одним старым-престарым крестьянином, который вырастил и пристроил всех детей, похоронил жену, сдал землю в общество, так как сил работать у него уже нет, и пошел странствовать по святым местам. И о чем же вспоминает этот старик, стоящий на краю гроба? Что бы ему вспомнить двенадцатый год, осаду Севастополя или какое-либо иное знаменательное событие, свидетелем которого он был? — Нет, он вспоминает только землю. — Жалко было бросать-то? — спросил я. — Вот как жалко, сказать не могу… — И-и, матушка родная!… <…> По девя-но-сто мер хлеба се-я-ал! <…> Ов-вес у меня крестецкий, тя-а-желый-претяжелый… Бывало, до свету примутся мои бабы жать, что огнем палят… <…> [90]

Второй пример — из норвежской жизни. Речь идет о романе Гамсуна «Плоды земли» («Markens grøde», 1917). Земля, ее освоение, блага, приносимые ею человеку, который живет на земле, землею, ощущая свою связь с нею, — главное в романе. Лишь несколько наиболее характерных цитат. Человек, если угодно, норвежский Селянинович, первым протоптал тропинку, чтобы проведать своих оленей: «Так и образовалась тропинка через обширную пустошь, никому не принадлежавшую, бесхозяйную землю. Человек идет на север. Он несет мешок, в нем съестные припасы да кое-какие инструменты <…> он идет — человек среди этой огромной пустыни! Он все идет и идет <…> Миновав болота и выйдя на приветливую открытую полянку в лесу, он опускает на землю мешок и принимается бродить кругом, исследуя местность»; — «Говорят, он так и не купил землю <…> Да у кого ж ее было покупать? Ведь она общая. — Да, да. — А поту он сколько положил на эту землю»; — «Да разве ты на этом больше выгадаешь? — Выгадаю? — переспросил Исаак. — Разве ты больше заработаешь на

земле за те дни, когда будешь обходить линию? — Вот уж этого я не знаю, — ответил Исаак. — Только ведь живу-то я здесь ради земли. У меня большая семья, много скотины, всех надо прокормить. Мы живем землей»; — «И еще был старый баран <…> он (маленький Сиверт. — *В. Т.*) знал барана еще с тех пор, как тот был ягненком, он понимал его, составляя с ним одно целое, был ему родным, равным с ним. Однажды он пережил незабываемую минуту, ощутив в душе какое-то мистическое первобытное чувство: баран щипал траву, вдруг он поднял голову и, перестав жевать, уставился куда-то вдаль <…> И тут Сиверт сам ощутил в душе что-то необыкновенное. “Словно в Эдемский сад заглянул!” — подумал он»; — «Но Исаак ведь недаром новосел, он и сейчас прикидывает взглядом, сколько земли ему еще предстоит расчистить, он мысленно отбрасывает в сторону большие камни, приняв твердое решение осушить еще один участок <…> Он глазом делит поле на квадраты; у него свои планы и соображения насчет этих квадратов <…> Да, обработанное поле — большая благодать, оно олицетворяет для него и право, и порядок, доставляет наслаждение…»; — «Его верой была земля. Живи Исаак в селе, широкий мир, может статься, повлиял бы и на него, там было столько соблазнов <…> Здесь, в глуши, он был застрахован от всяких излишеств…»; — «Работы на руднике прекратились, но это только на пользу земледелию, неправда, что земля умирает, наоборот, она только-только начинает жить, вот и еще появились двое новых поселенцев — четыре лишних руки, поля, луга, дома. Ах, как хороши зеленые полянки в глубине леса, избушка, колодец, дети, скотина! Где раньше на болотах торчал один крестовник, колышатся колосья <…> И ходят там люди, разговаривают меж собой, размышляют и составляют одно целое с небом и землей. А вот стоит человек, который первым пришел в это безлюдье <…> За ним пришли другие <…> он основатель этого поселения…»; — «это древние горы, они — из далекого прошлого, но для вас они — близкие друзья. Вы живете вместе с землей и небом, вы одно целое с ними, одно целое с этой ширью и незыблемостью бытия. <…> У вас есть все, чем жить, все, ради чего стоит жить, все, во что верить; вы рождаетесь и производите себе подобных, вы необходимы на земле. Вы поддерживаете жизнь. Из поколения в поколение вы возделываете землю, а когда умираете, ваше место заступают другие. Вот это-то и есть то самое, что называется вечной жизнью» и т. д.

Чем чаще в этом романе (как, впрочем, и в других «текстах земли») говорится в связи с землею о таких вещах, как «жизнь землей», «необходимость на земле», «вечная жизнь», «порядок», «деление (сначала взглядом, потом в уме, а затем и на практике) поля на квадраты», о «своих планах и соображениях относительно этих квадратов», тем более укореняется в сознании мысль

о некоей «предустановленности» и «предистолкованности» связи человека и земли, о некоей глубинной творческой «симпатии» человека и земли, радости некоего «Третьего» (а может быть и не «третьего»), Свидетеля относительно встречи — и тоже творческой — человека и земли во взаимное благо [91].

В русской литературе, начиная с древности, слово земля, тема земли, ее идея, несомненно, отмечены, как отмечены и многие фрагменты текста с ключевым словом *земля.* Здесь нет возможности, хотя бы вкратце, обозреть эту тему. Важнее подчеркнуть ее неслучайность во многих текстах и указать некоторые характерные сочетания и контексты слова *земля* в памятниках из числа ранних. В «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона эта лексема одно из наиболее высокочастотных знаменательных слов этого текста [92]. Бросается в глаза, что чаще всего это слово выступает в соединении с определением *вся — вся землѧ.* Земля, взятая во всей своей полноте и целостности, как бы уже сама по себе предполагает ее выделенность, причем сугубо положительную, творческую, оптимистическую, — *авраамъ же текъ въ срѣтенїе емѫ. поклонисѧ емоу до землѣ. и прїятъ и въ коуштоу свою* (171а); — *юко же слнцѫ свѣтъ съниде на землю* (176а); — *тъ есть бг҃ творѧи чюдеса съдѣла спсенїе посредѣ землѧ* (177б; характерна отмеченность центра земли); — *вѣра бо блгдтьнаа по всеи земли простресѧ* (180б); — *и оузрѧть вси концы землѧ. спсенїе еже ѿ ба҃ нашего* (183а); — *поите бѫ҃ нашемѫ поите. поите цр҃ви нашемꙋ поите. юко црь всеи земли бъ҃. <…> и всѧ землѧ поклонить ти сѧ и поеть тобѣ* (183б); — *оуслыши ны бж҃е сп҃сителю нашь. оупованїе всѣмъ концемь земли* (184а); — *и да познаемь на земли пѫть твои, и въ всѣхъ языцѣх сп҃сенїе твое* (184а); — *не въ хѫдѣ бо и невѣдомѣ земли владычьствоваша. нъ въ рѫськѣ. юже вѣдома и слышима есть. всѣми четырьми концы земли* (185а); — *и вѣрꙋ его* (Христа. — *В. Т.*) *оуставль. не въ единомь съборѣ нъ по всеи земли сей. и цр҃кви хв҃и поставль* (190б); — *по всеи земли своей поставив'ша оутвердиста вѣрѫ* (191б); — *да видиш. какоѧ тѧ чьсти гь҃ тамо съподобив. и на земли не беспамѧтна ѡставилъ сн҃омъ твоимъ* (192б); — *помолисѧ ѡ земли своеи. и ѡ людех в нихъ же бл҃говѣрно влдчьствова* (194б) и т. п.

Разумеется, среди этих контекстов немало штампов, перенесенных из ветхо- и новозаветной литературы и других текстов. Но важнее помнить, что все это ложилось на сознание людей, в котором еще довольно прочно удерживались в той или иной мере сходные штампы мифопоэтического языческого сознания, и контакт двух этих систем стереотипов, поддержанный более или менее естественным пересчетом с одной системы на другую, позволял, возможно, более живо и непосредственно воспринимать библейские клише. В этой ситуации «поклон до земли» был не столько элементом эти-

кета, как это стало позже, сколько актуально и живо переживаемой «ритемой». А мотив «простирания по всей земле» в связи с верой мог естественным образом ассоциироваться с мотивом простирания самой земли в текстах космологической ориентации, засвидетельствованных в устной народной словесности. В иных случаях можно говорить о возможности или даже оправданности реконструкции. На основании образа русской земли, которая «вѣдома и слышима есть» (см. выше), можно было бы не более чем предположить мотив «слышания земли». Но то, что такие примеры отнюдь не единичны и знают разные вариации, а также наличие в «Сказании о Борисе и Глебе» древнейшей индоевропейской поэтической формулы «Слыши небо и вънуши земле» (в непосредственном соседстве с *Приклони ухо твое и услыши гласъ мои*), хорошо известной и в других традициях (ср. особенно ведийскую), дают основание говорить о наличии здесь несомненного архаизма мифопоэтической эпохи.

«Гео-этническая» панорама в начале «Повести временных лет» и особенно такая же конструкция в «Слове о погибели Русской земли», текст с отчетливой установкой на художественность и эмоциональность, несомненно, принадлежат к тому классу «текстов земли», в которых разыгрывается тема пространства и его организации — состав элементов, их линейная последовательность, членение-разделение пространства, идея целого и частей, «благого» и «злого» (потенциально или реально враждебного) пространств, то есть именно то, что является определяющим для архаических текстов, посвященных устройству пространства земли, что и составляет пограничную зону, отделяющую время творения (космология) от начального этапа творческой деятельности людей — народов, племен, исторических персонажей и т. п. Где исторические персонажи, там и исторические деяния, но описания их в древнерусской литературе нередко несут в себе архаические черты мифопоэтической эпохи [93]. Весьма сильна архаичная стихия в текстах паломничеств, особенно тех, целью которых была Святая Земля [94]: естественный интерес к чудесному, мифологизация способствуют актуализации, оживлению архаичного, и читатель вслед за автором легко возвращался в свой вчерашний день.

Общая ситуация такова, что исследователи склонны в подобных текстах усматривать только печать того времени, когда они были созданы и востребованы читателем (что, конечно, разумно и верно, но все-таки относительно), и игнорируют задачу выявления более архаического мифопоэтического слоя в восприятии «исторических» текстов. Представляется целесообразным, чтобы «тексты земли» древнерусской литературы (и не только, конечно, они) были прочитаны и sub specie реконструкции более раннего подслоя, и тогда окажется (во всяком случае может оказаться), что под верхним слоем обна-

ружатся архаизмы, присущие древнейшим «текстам земли», известным нам по другим, более ранним традициям.

Наконец, в некоторых древнерусских текстах (в частности, в житийных, причем достаточно подробных и принадлежащих проницательным авторам, иногда существенно вживающимся в личность святого, о котором они рассказывают) наблюдается своего рода «трансплантация» внутренних мыслей, чувств, переживаний святого в пространство его описания, в выбор тем, содержания, стиля и т. п. «Житие Сергия Радонежского» Епифания Премудрого — показательный пример этого рода, что, кажется, не исключает и отдельных его промахов. Возможно, что фрагменты «Жития», касающиеся темы земли (а у Сергия, кажется, интуиция земли, чувство ее были развиты, и об этом можно судить по его практической деятельности и, может быть, по реконструкции некоторых его рефлексий), позволяют, хотя бы отчасти и приблзительно, почувствовать и Сергиево отношение к земле и к природе — и в ее светлом, и в темном состоянии. Лишь несколько примеров:

> Отрок же сътвори поклонение старцу и акы земля плодовитая и доброплоднаа, сѣмена приемши въ сердци си, стояше, радуяся душею и сердцемь, яко сподобися такова свята старца обрѣсти. Старець же тщашеся отъити в путь свой; отрок же пометашася на земли лицем пред ногами старчима и съ слезами моляше старца <…>

> Нъ исплъни мя, Господи, радости духовныя, радости неизреченныя, сладости божественныя, и духъ твой благый наставит мя на землю праву [Обращение отрока Варфоломея к Богу — «Ты же, Господи, прими мя, и присвой мя к себѣ и причти мя къ избранному ти стаду»]

> Явѣ, яко праведници, и кротци, и смирени сердцемь, ти наслѣдят землю тиху и безмлъвну, веселящу всегда и наслаждающу, не токмо телеса, но и самую душю неизреченнаго веселиа непрестанно исплъняюще, и на ней вселятся въ вѣкъ вѣка.
>
> Тако и съй преподобный отець нашь Сергие того ради вся краснаа Мира сего презрѣ и сиа въжделѣ, и сиа прилѣжно взиска <…> землю красну и всякого исплъньутѣшениа, яко же сама истинна рече въ святомь Евангелии <…> [в последнем абзаце «Жития»]

Однако в русской литературе нет больше писателя, у кого интуиции земли были бы столь глубоки и проникновенны, у кого тема земли всеохватна — от натурфилософии земли до земли-идеи, земли-символа, кто создал бы целое учение, земле. «В культе земной жизни, вернее, в культе живой материи земли <…> сходятся мудрая “дурочка” Марья Тимофеевна и лукаво мудрствующий “преступник” Раскольников, три брата Карамазова и старец Зосима, Смешной человек и “реалист в высшем смысле” — сам Достоевский», — писал А. З. Штейнберг[95]. И тема земли решительно заявляет о себе

и в «Преступлении и наказании», и в «Бесах», и в «Сне смешного человека», и в «Братьях Карамазовых» и не только в них. Естественно, что объем и глубина разработки темы земли у Достоевского не позволяет здесь говорить о ней сколько-нибудь свободно. Приходится ограничиться лишь несколькими замечаниями.

Есть основание думать, что Достоевскому был свойствен целостный взгляд на землю, в которой для него соединялись разные ее образы, обозначаемые этим словом — и то, по чему мы ходим, и вещество земли, почва, и то, что противоположно небу, и, наконец, планета под названием Земля. И эта одинаковая номинация всего перечисленного не может быть объяснена только языковыми причинами; напротив, язык в данном случае ориентировался на суть — на единство этих образов земли, которое, как было уже отчасти показано в других местах, было органическим достоянием архаического сознания, исходившего из святости земли как производящей, жизнедавческой силы-вещества. Нужно полагать, что и для Достоевского земля была сакральна[96], что присутствие ее в его жизни было фактом его актуального сознания, что она была некиим первоначалом не только материального ее наполнения, но и великих идей, освещавших человечеству его пути: «<…> В земле, в почве есть нечто сакраментальное <…> земля <…> прежде всего, в основании всего, земля — все, а уже из земли у него (у русского человека. — *В. Т.*) и все остальное, то есть и свобода, и жизнь, и честь, и семья, и детишки, и порядок, и церковь — одним словом, все, что есть драгоценного» («Дневник писателя за 1876 год»). Бесы или хотя бы дух своеволия («все позволено»), ложные идеи входят в людей и начинается бесование, земля людей повреждается и на ней так легко творятся преступления. Но у Достоевского всегда находится кто-то, в ком живет неповрежденная вера в доброе начало. Даже нераскаявшийся преступник и еще даже не собирающийся раскаиваться может хранить в глубине души, в подсознании, как резерв память об этом добром начале и о мотивации его некоей архаичной системой ценностей. Но память нужно разбудить, и даже если человек не хочет этого, оттаивание памяти начинается, и вскоре нечто на глубине души начинает определять поведение.

Случай Раскольникова очень показателен, и в данном случае дело не столько в нем, сколько в его авторе. Раскольников сообщает Соне, что он убил старуху. «— Экое страдание! — вырвался мучительный вопль у Сони. — Ну, что теперь делать, говори, — спросил он <…> — Что делать! <…> Встань! <…> Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету, на все четыре стороны, и скажи всем вслух: “Я убил!” Тогда Бог опять тебе жизни пошлет.

Пойдешь? Пойдешь? — спрашивала она его <…>». Выделенные разрядкой слова не что иное, как фрагмент заговорного текста в «императивном» модусе, воспроизводящий соответствующий заговор «спасения». Реакция Раскольникова резко отрицательная — «Нет! Не пойду я к ним, Соня». И на Сонино «А жить-то, жить-то как будешь? Жить-то с чем будешь?» — аргументы в пользу неприятия ее повеления. Но она-то велела идти не к ним, не в полицейскую контору (она никуда не денется, да и приход туда — второстепенное дело), а на перекресток, что в корне меняет дело. И спустя некоторое время он, как сомнамбула, бредет по набережной канавы в сторону конторы, «и недалеко уж оставалось ему». Но дальше его собственная мотивация отказывает ему, и его действия все более и более начинает определять нечто иное, более глубинное и важное, в чем он не может еще отдать себе отчета.

> Но, дойдя до моста, он приостановился и вдруг повернул на мост, в сторону, и прошел на Сенную [97]. Он жадно осматривался направо и налево, всматривался с напряжением в каждый предмет и ни на чем не мог сосредоточить внимания [98]; все выскользало.

Но одно, поверхностное и сейчас ни для чего не нужное, «выскользало», а другое совершенно неожиданно и на пока не осознаваемое благо завязывалось. Он совсем не собирался подавать милостыню подвернувшейся нищенке с ребенком — и все-таки подаст:

> Баба с ребенком просит милостыню, любопытно, что она считает меня счастливее себя. А что, вот бы и подать для курьезу. Ба, пятак уцелел в кармане, откуда? На, на… возьми, матушка!

Сила, направлявшая Раскольникова к цели, встречала его сопротивление.

> Он вошел на Сенную. Ему неприятно, очень неприятно было сталкиваться с народом, но он шел именно туда, где виднелось больше народу. Он бы дал все на свете, чтоб остаться одному; но он сам чувствовал, что ни одной минуты не пробудет один. <…> Раскольников протиснулся сквозь толпу, несколько минут смотрел на пьяного и вдруг коротко и отрывисто захохотал. Через минуту он уже забыл о нем, даже не видал его, хоть и смотрел на него. Он отошел наконец, даже не помня, где он находится; но когда дошел до середины площади, с ним вдруг произошло одно движение, одно ощущение овладело им сразу, захватило его всего — с телом и мыслию.
>
> Он вдруг вспомнил слова Сони: «Поди на перекресток, поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты и пред ней согрешил [99], и скажи всему миру вслух: “Я убийца!”». Он весь задрожал, припомнив это. И до того уже задавила его безвыходная тоска и тревога всего этого времени, но особенно последних часов, что он так и ринулся в возможность этого цельного, нового, полного ощуще-

ния. Каким-то припадком оно к нему вдруг подступило: загорелось в душе одною искрой и вдруг, как огонь, охватило всего. Все разом в нем размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю…

Он стал на колени среди площади, поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю, с наслаждением и счастием. Он встал и поклонился в другой раз.

— Ишь нахлестался! — заметил подле него один парень.

Раздался смех.

— Это он в Иерусалим идет, братцы, с детьми, с родиной прощается, всему миру поклоняется, столичный город Санкт-Петербург и его грунт лобызает, — прибавил какой-то пьяненький из мещан.

Состояние Раскольникова и место и роль земли, ее целования[100] в первом, еще долго продолжавшем оставаться не осознанным, шаге к искуплению и спасению, по сути дела, к новой жизни, опознается в кратком варианте уже по выделенным лексемам. Завершение этого возвращения к жизни произошло нескоро, уже на каторге, и именно тогда Раскольников машинально вынул из-под подушки Евангелие. «Эта книга принадлежала ей (Соне. — *В. Т.*), была та самая, из которой она читала ему о воскресении Лазаря», новозаветной истории из числа важнейших текстов «земли», в которой смерть и новая жизнь, Воскресение теснейшим образом связаны с землей, с ее идеей, которую несет этот образ.

Мотив целования земли настоятельно подчеркивается и в последнем романе Достоевского, в «Братьях Карамазовых», а именно в заветах старца Зосимы — «Люби повергаться на землю и лобзать ее», «Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби». Собственно говоря, это заветы не только старца: они «заимствованы им из учения самого Достоевского, потому что платоновская идея вселенной, идея земли, преображение поверхности ее в человекоподобный лик — есть неотъемлемая сторона метафизики Достоевского[101]. В том же романе несколько позже того места, где говорится о заветах старца, в главе «Кана Галилейская» рассказывается, как в роковую для Алеши минуту, когда совершался его жизненный выбор, он принял в свою душу эти заветы. Все, что сопровождает эту ситуацию, отмечено какой-то особой мистической исключительностью. Необычен для Достоевского и тот космизированный, как бы надмирный пейзаж, который, однако, так органически включает в себя и землю. Алеша в келье старца, где теперь стоит его гроб. Алеша стал на колени и начал молиться.

Душа его была переполнена, но как-то смутно, и ни одно ощущение не выделялось, слишком сказываясь, напротив, одно вытесняло другое в каком-то тихом, ровном коловращении. Но сердцу было сладко, и, странно,

> Алеша не удивлялся тому <…> Пред гробом, сейчас войдя, он *пал* как пред святыней, но радость, радость сияла в уме его и в сердце его.

Мысль о тлетворном духе не оставляла Алешу, но теперь она уже не вызывала тоски и негодования, хотя мысли путались и вызывали в памяти слова евангельского рассказа. Но вот комната почему-то раздвигается («Ах да… ведь это брак, свадьба… да, конечно»). Входит сухенький старичок, подходит к Алеше. Значит, он тоже был зван на брак в Кане Галилейской. Но голос старца — голос старца Зосимы.

> — Тоже, милый, тоже зван, зван и призван <…> Начинай, милый, начинай, кроткий, дело свое!.. <…> Вот и вино несут новое, видишь, сосуды несут…
>
> Что-то горело в сердце Алеши, что-то наполнило его вдруг до боли, слезы восторга рвались из души его… Он простер руки, вскрикнул и проснулся…
>
> Опять гроб, отворенное окно <…> раздельное чтение Евангелия. Но Алеша уже не слушал, что читают. Странно, он заснул на коленях, а теперь *стоял* на ногах, и *вдруг*, точно сорвавшись с места, тремя твердыми скорыми шагами подошел вплоть ко гробу <…> Алеша глядел с полминуты на гроб, на закрытого, недвижимого, протянутого в гробу мертвеца, с иконой на груди и с куколем с восьмиконечным крестом на голове. Сейчас только он слышал голос его, и голос этот еще раздавался в его ушах. Он еще прислушивался, он ждал еще звуков… но *вдруг*, круто повернувшись, вышел из кельи.
>
> Он не остановился и на крылечке, но быстро сошел вниз. Полная восторгом душа его жаждала *свободы, места, широты*. Над ним *широко*, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих *звезд*. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Светлая и тихая до неподвижности *ночь облегла землю*. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина *земная* как бы *сливалась с небесною*, тайна *земная соприкасалась со звездною*… Алеша стоял, смотрел и *вдруг*, как подкошенный, *повергся на землю*.
>
> Он не знал, для чего *обнимал* ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось *целовать* ее, *целовать* ее всю, но он *целовал* ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и исступленно клялся *любить* ее, *любить* во веки веков. «Облей *землю* слезами радости твоея и *люби* сии слезы твои…» прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих *звездах*, которые сияли ему из бездны, и «не стыдился исступления сего». Как будто *нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его*, и она вся трепетала, «*соприкасаясь мирам иным*». Простить хотелось ему *всех* и за *все*, и просить прощения, о! не себе, а

за в с е х, за в с е и за в с я, а «за меня и другие просят», прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то т в е р д о е и н е з ы б л е м о е, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы и д е я воцарялась в уме его — и уже на в с ю ж и з н ь и на веки веков. П а л он на з е м л ю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и с о з н а л и п о ч у в с т в о в а л это в д р у г, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во в с ю ж и з н ь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», говорил он потом с твердою верой в слова свои…

Дух всеобщности, всеохватности, соединения-слияния, «схождения разом» и на «всю жизнь» — вот ведущая тема, идея этого отрывка, главный его смысл. И средство достижения и осуществления этого смысла — припадание к земле и целование ее. Учителем здесь выступает старец Зосима, носитель и продолжатель древней традиции понимания и чувствования земли, уходящей далеко вглубь веков и на Руси сохранявшейся в основном в маргинальном круге религиозных людей. Но в этих рефлексиях о земле в романе выступает и другой, казалось бы, неожиданный учитель — Шиллер, неожиданно же нашедший себе ученика в лице Мити [102]. Ему некогда медлить: он сам на взводе:

Не беспокойся, я не размазываю, я дело говорю и к делу вмиг приду. Не стану жида из души тянуть. Постой, как это…

Он поднял голову, задумался и в д р у г в о с т о р ж е н н о начал:

Робок, наг и дик скрывался
Троглодит в пещерах скал,
По полям номад скитался
И поля опустошал.
…………………….

и далее три строфы (вторая—четвертая) из шиллеровского «Элевзинского праздника» («Das Eleusische Fest», 1798) в переводе Жуковского. О чем эти строфы? — О запущенности земли, плодородия, человека, о неприютности, в которой даже для Цереры, богини земли [103], нет места. Нужно напомнить, что для Мити реальностью был именно перевод Жуковского, хотя он и вообще и особенно в этих трех строфах весьма сильно отличается от шиллеровского текста — и в данном случае не по недостатку мастерства, а так сказать, идеологически: переводчик сознательно стремился усилить мифологический колорит и мифологическую персонификацию — *С Олимпийския вершины | Сходит мать-Церера вслед | Похищенной Прозерпины: | Дик лежит пред нею свет.* Ничего подобного нет у Шиллера [104]. Зато усиливается мифологическое начало, которое — как бы само по себе — восстанавливает детали реконструируемой предыстории Цереры, реальной или виртуальной, сейчас

не так важно, но типологически правдоподобной и, главное, отвечающей духу образа богини, связанной с землей (контекст Небо-Отец и Земля-Мать). Схождение с Олимпийской вершины заставляет предполагать уход Цереры от Отца-Неба[105] в свой «подземный» локус, где томится похищенная Прозерпина, другая яркая представительница хтонического начала, идеи жизни-процветания и увядания-смерти, чередующихся друг с другом[106].

И когда Митя дочитал стихи… *И куда печальным оком | Там Церера ни глядит — | В унижении глубоком | Человека всюду зрит!* — случилось неожиданное:

> Рыдания вырвались вдруг из груди Мити. Он схватил Алешу за руку. — Друг, друг, в унижении, в унижении и теперь. Страшно много человеку на земле терпеть, страшно много ему бед! <…> Я, брат, почти только об этом и думаю, об этом униженном человеке <…> Потому мыслю об этом человеке, что я сам такой человек.
>
> Чтоб из низости душою
> Мог подняться человек
> С древней матерью-землею
> Он вступи в союз навек[107].
>
> Но только вот в чем дело: как я вступлю в союз с землею навек? Я не целую землю, не взрезаю ей грудь[108]; что ж мне мужиком сделаться аль пастушком? <…> И когда мне случалось погружаться в самый, самый глубокий позор разврата <…>, то я всегда это стихотворение о Церере и о человеке читал. Исправляло оно меня? Никогда! Потому что я Карамазов. <…> И вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край ризы[109], в которую облекается Бог мой; пусть я иду в то же самое время вслед за чертом, но я все-таки и твой сын, Господи, и люблю тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть.

И тут, коснувшись этого ощущения радости, Митя декламирует две строфы из «An die Freude» (1785, по переводу Тютчева — «Песнь радости», 1827), сначала седьмую, а потом пятую, соответственно — *Душу Божьего творенья | Радость вечная поит…* (*Freude heißt die starke Feder | In der ewigen Natur…*) и *У груди благой природы | Все, что дышит, радость пьет…* (*Freude trinken alle Wesen, | An den Brüsten der Natur…*). Можно не сомневаться, что в приведенной выше сцене преображения Алеши Карамазова, павшего на землю и в восторге ее целовавшего, много от «An die Freude»[110]. И главное, что связывает два текста и в чем Достоевский мог найти поддержку у Шиллера, это чувство всеобъемлющего объединения, слияния и радости. В этой связи помимо рефрена *Seid umschlungen, Millionen! | Diesen Kuß der ganzen Welt!* ср. также: *Deine Zauber binden wieder, | Was*

die Mode streng geteilt: | Alle Menschen werden Brüder; — Was den großen Ring be-wohnet, | Huldige der Sympathie; — Freude trinken alle Wesen | An den Brüsten der Natur, | <...> | Küsse gab sie uns und Reben <…>; — Schließt den heil'gen Zirkel dichter и под. К этому можно еще добавить, что этот гимн к Радости как бы выходит за пределы Земли, устремляясь во Вселенную, во множество миров. Именно они и есть та рамка, в которой Радость становится явлением планетарного значения, ср.: *Freude, schöner Götterfunken; — Zu den Sternen leitet sie, | Wo der Unbekannte thronet; — Ahndest du den Schöpfer, Welt? | Such' ihn überm Sternenzelt! | Über Sternen muß er wohnen; — Freude, Freude treibt die Räder | In den großen Weltenuhr; — Den der Sterne Wirbel loben, | Den des Seraphs Hymne preist, | Dieses Glas dem gu-ten Geist | Überm Sternenzelt dort oben!* Та же несомненная отмеченность мотива звезд и звездного колорита, что и здесь, присутствует в описании того, что произошло с Алешей после смерти старца.

Может на первый взгляд показаться странным, что именно припадание к земле открывает Алеше то, что больше земли, и то, что все свое значение земля обретает в бесконечных мировых пространствах. Отсюда — один шаг к опыту, изложенному в «Сне смешного человека», где земля опознается как одна из звездочек среди мириад других и что она осуществляет «какое-то насущное, живое и беспрерывное единение с Целым вселенной». Эта бесконечная малость земли в сочетании с тем, что она тем не менее единственная среди всех других такая, делает ее до боли дорогой и единственно своей. Именно это основной вывод «смешного человека» и его автора:

> Мы неслись в темных и неведомых пространствах. Я давно уже перестал видеть знакомые глазу созвездия <…> Я ждал чего-то в страшной, измучившей мое сердце тоске. И вдруг какое-то знакомое и в высшей степени зовущее чувство сотрясло меня: я увидел вдруг наше солнце! Я знал, что это не могло быть *наше* солнце, породившее *нашу* землю <...> но я узнал почему-то, всем существом моим, что это совершенно такое же солнце, как и наше <…> Сладкое, зовущее чувство зазвучало восторгом в душе моей <…> и я ощутил жизнь, прежнюю жизнь, в первый раз после моей могилы[111]. <…> — Но если <…> это совершенно такое же солнце, как наше <…>, то где же земля? — И мой спутник указал мне на звездочку, сверкавшую в темноте изумрудным блеском. Мы неслись прямо к ней. <…> И если это там земля, то неужели она такая же, как и наша… совершенно такая же, несчастная, бедная, но дорогая и вечно любимая и такую же мучительную любовь рождающая к себе <…> Но мы быстро приближались к планете. Она росла в глазах моих, я уже различал океан, очертания Европы, и вдруг странное чувство какой-то великой, святой ревности возгорелось в сердце моем: «Как может быть подобное повторение и для чего? Я люблю, я могу любить лишь ту

> *землю*, которую я оставил <…> никогда, никогда не переставал я любить ту землю, и даже в ту ночь, расставаясь с ней, я, может быть, любил ее мучительнее, чем когда-либо. Есть ли мучение на этой *новой* земле? На *нашей земле* мы истинно можем любить именно с мучением и только через мучение <…> и не знаем иной любви <…> Я хочу, я жажду в сию минуту *целовать, обливаясь слезами, лишь одну ту землю*, которую я оставил, и не хочу, не принимаю жизни ни на какой иной!..

И вот он уже стоял на этой *другой земле*, на одном из тех островов, которые «составляют на *нашей земле* Греческий архипелаг <…> О, все было точно так же, как у нас», но все сияло каким-то праздником и святым торжеством. Это было как бы открытие рая, райской жизни на знакомой уже, казалось, земле.

> И наконец, я увидел и узнал людей *счастливой земли* этой. Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны! Никогда я не видывал на *нашей земле* такой красоты в человеке <…> О, я тотчас же, при первом взгляде на их лица, понял все, все! Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди не согрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители, с тою только разницею, что *вся земля здесь была одним и тем же раем*[112].

Если учесть, что сон «смешного человека» начался с того, что он задумывал еще до сна, а именно с самоубийства, то оказывается, что и здесь тема земли соединена у Достоевского с темой жизни, смерти и возрождения к новой жизни. Только в этой предельной ситуации открывается, по мнению автора, подлинная суть земли, ее глубинный смысл, ее наиболее всеобщая идея, не отделимая ни от человека, ни от сути жизни. «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода», — эти слова Евангелия от Иоанна (XII, 24) поставит Достоевский эпиграфом в последнем своем романе[113].

Учение Достоевского о сверх-эмпирической сущности человека по сути дела проявляет и в образе Земли-земли некую соответствующую ипостась — не эмпирическую, хотя и она присутствует, но и сверх-эмпирическую, то неясно мерцающую где-то между личным и безличным, то преодолевающую свою земную плоть и становящуюся своего рода «душой мира», «Святой Софией» (в понимании Соловьева), Землей-Богородицей, Матерью-Землей, как и понимает ее Марья Тимофеевна Лебядкина[114]. Алеша Карамазов знает и естественно любит «эмпирическую» землю в силу своей укорененности в почве, чувствует ее святость. В том, что произошло с ним после смерти старца, его преображению, по-видимому, сопутствует и познание и ощущение сверх-эмпирического смысла земли. И теперь эта земля будет опекать

его, указывать ему путь; какими бы трудными ни оказались его жизненные испытания, за него в конечном счете можно не беспокоиться. Он один полюс героев Достоевского sub specie темы земли — положительный, и он противостоит тем, кто представляет другой полюс — отрицательный, «людям из бумажки, недосиженным людям», которых так много в «Бесах» и которые и становятся из-за этой «недосиженности» бесами — «Что означает *недосиженность?* Смысл метафоры ясен: все эти люди не высидели положительного времени в чреве матери-природы русской земли. Удаленность от земли определяет ложное отношение к миру, искажает духовное лицо человека и целого поколения. Оторвавшись от родной почвы по разным социально-историческим причинам, обыватели и вообще все представители *культурного* общества губернского города готовы в любую минуту *сорваться* при малейшем толчке извне. Мотив *срыва*, точнее мотив *срыва с горы*, проходит красной нитью через весь роман <…> "…и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло" <…> В романе *срываются* буквально все» [115].

Русская литература содержит богатый материал, из которого могла бы быть составлена большая антология текстов «земли». Касаться подробнее этой темы здесь нет возможности. Многие писатели «пристрастны» к земле и ее образам и откровенны в этом пристрастии. — *Нет, моего к тебе пристрастья | Я скрыть не в силах, мать Земля!* — призна́ется Тютчев. Пристрастен к Земле-земле был и Владимир Соловьев и в своих специально философских работах, «софийного» цикла в особенности, и в личной мистике Вечной Женственности, и в своей поэзии, тоже едва ли отделимой от философского проникновения в тайны Земли. Несомненно, Соловьев знал об учении Достоевского о земле, о его рефлексиях на тему Земли. Но также бесспорно, что он, как и Достоевский, сам умел различать «внешний» покров и «внутреннюю» суть Земли, ее, вероятно, последнюю «сверх-эмпирическую» тайну:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.
В полуденных лучах такою негой жгучей
Сходила благодать сияющих небес,
И блеску тихому несли привет певучий
И вольная река, и многошумный лес.
И в явном таинстве вновь вижу сочетанье
Земной души со светом неземным,
И от огня любви житейское страданье
Уносится, как мимолетный дым.
(Май 1886) [116]

(ср. возвращение к этому же образу в стихотворении 1898 года — *Владычица-земля! с бывалым умиленьем | И с нежностью любви склоняюсь над тобой...*).

Видимо, в начале XX века Л. П. Карсавиным был сделан перевод «Гимна Солнцу» (Cantico di frate Sole o delle creature [Laudes creatuarum]) Франциска Ассизского, удивительного текста о составе мира в его «одушевленном» состоянии. Этот состав мира и есть контекст «земли», ее космическое и одновременно земное окружение, ее стихии, созданные Господом со всем им (собств. — тобой. — *В. Т.*) сотворенным — *Laudato sie, mi Signore, cum tucte le tue creature* — братом-Солнцем (*lo frate Sole*), сестрою луной и звездами (*per sora Lune e le stelle*), братом-ветром (*per frate vento*), сестрой-водою (*per sor' acqua*), братом-огнем (*per frate focu*) и — как завершение всего и рамка земного состава — сама сестра матерь-земля — *Будь прославлен, о Ты, Господь мой, сестрою матерью-землею* (*per sora nostra madre terra*) | *Она же нас и носит, правит нами* | *И родит плоды и пестрые цветы с травою* (*...ne sostenta e governa* | *e produce diversi fructi* [117]). Но есть и в этом тексте еще один предел — сестра наша *телесная* смерть (*Laudo si', mi Signore, per sora nostra morte corporale*) — *Будь прославлен, о Ты, Господь мой, сестрою смертью нашего тела.* Смерть и тело, смертная плоть, смерть тела окончательно замыкают этот гимн Солнцу, который, однако, больше говорит о Земле-земле и неназванном прямо, но соприродном ей человеке [118]. Характерно и космическое окружение Земли и человека, смертного тела [119].

Развивая соловьевские интуиции относительно Земли/земли, более всего было сделано следующим поколением русских богословов и философов в рамках софиологии. Среди них особо нужно выделить (несмотря на довольно дружную и строгую критику софийных идей со стороны весьма крупных специалистов) С. Н. Булгакова, в учении которого именно богословие «Матери-Земли» выступает как основа ви́дения и истолкования образа Софии (справедливо указывают, что по обостренности и глубине своего чувства к Матери-Земле Булгаков стоит в том же ряду, что и Гоголь, Хомяков, Тютчев, Достоевский, Федоров, Вяч. И. Иванов, Блок и Белый) [120], и П. А. Флоренского, видящего в образе Софии, в его истоке, образ Праматери человечества [121]. Но богословие Земли в трудах русских софиологов слишком большая тема, чтобы рассматривать ее здесь в более полном объеме. Пожалуй, сто́ит только напомнить, что софийной связи души и земли соответствуют на других основаниях устанавливаемые связи души и земли в известной статье Юнга «Душа и земля», о которой см. ниже, и об эссе П. Тейяра де Шардена «Мировая Душа», в котором говорится о «необходимом связующем звене» между Душой Мира и

Христом в виде Матери-природы, полнее всего обнаруживающей себя в живой земле[122].

Рассуждая о Земле/земле и имея в виду те идеи и аспекты ее, мотивы и образы, которыми так богаты тексты «земли» (прежде всего в художественной литературе, устной народной традиции, в мифоритуальных сочинениях и т. п.), мысли богословов и философов, мистиков и пророков, нельзя пройти мимо позиции естествоиспытателей, физиков, астрономов, химиков, микробиологов, геологов, экологов и т. п., короче говоря, современной науки в тех ее областях, которые посвящены исследованию Земли/земли в разных ее разделах. Из всех возможных проблем, возникающих в связи с этой темой, можно выделить одну, которая могла бы дать ответ на вопрос, насколько идеи богословия и философии земли, говоря условно, интуиции В. Соловьева и Тейяра де Шардена имеют отклик в науках естествоведческого цикла и, еще важнее, насколько они подтверждаются в свете достижений этих наук. Т. Шипфлингер, на недавнюю (1997) книгу которого уже приходилось не раз ссылаться, посвятил этой теме большой раздел под названием «Софианские положения в новом естествознании» (267—274), а также нечто вроде приложения — «Поиски Ген-Софии. От мифа к действительности. История одной идеи» (275—291). Достаточно опытный в проблематике софиологии, автор обращается к ряду авторитетных книг последних трех-четырех десятилетий. Эти книги, принадлежащие перу известных естествоиспытателей, позволяют — по меньшей мере — говорить о тенденциях современной науки в научном исследовании земли, таком, когда авторы, учитывая всю сложность и даже противоречивость эмпирических данных, не уклоняются от обобщений и формулирования некиих ключевых идей. Кое-что из результатов сопоставления софианских положений с позицией современного естествознания уместно в кратком варианте привести ниже, добавив к этому и то, чего Шипфлингер не касался.

Прежде всего автор обращается к так называемой «Гея-гипотезе» Дж. Э. Ловлока, сформулированной в его новаторской работе[123]. Английский естествоиспытатель обращается к образу Геи не столько как к женскому персонифицированному образу богини Земли в Древней Греции, сколько как к некоему принципу жизни, который — независимо от его обозначений — выступает в ряде древних мифоритуальных традиций[124]. Это обращение к мифопоэтической архаике не было самоцелью, и Ловлок на этом материале в основном проверяет результаты своих собственных исследований о Земле/земле. По мнению Ловлока, планета Земля представляет собою саморегулирующееся единство, что, видимо, ощущали и древние греки, как и другие народы, знакомые с подобным образом. Характер этого

саморегулирования позволяет думать, что планета Земля «оберегает себя от разрушения, от человека, противопоставляющего себя ей, защищает себя в интересах самого человека»[125]. Эта «сознательность» действий Земли или, точнее, их целенаправленность в сторону снижения уровня энтропии дает основания Ловлоку утверждать, что система Земля в целом действует, очевидно, как организм, как живое существо, способное обучаться через опыт и заблуждения, развиваться и совершенствоваться, регулировать условия своей жизни. Шипфлингер основными считает три тезиса Ловлока:

1. Важнейшим свойством Геи является ее стремление к улучшению условий жизни на планете.
2. Для этого улучшения у нее имеются жизненно важные органы внутри и снаружи.
3. Реакция Геи на всевозможные изменения, к примеру, на загрязнение и ухудшение условий жизни, возникает и направляется по законам кибернетики[126].

Некоторые фрагменты из книги Ловлока позволяют уточнить и/или конкретизировать приведенные выше выводы:

> Результатом этих целенаправленных штудий была гипотеза, что общность живых форм на земле от китов до четвероногих и от сосны до водорослей можно рассматривать как е д и н о е ж и в о е с у щ е с т в о, которое может по своим потребностям регулировать атмосферу Земли и которое одарено способностями и силами, далеко превышающими возможности отдельных его компонентов (op. cit., 24).

> Климат и химические свойства Земли кажутся теперь — и так было на протяжении всей истории Земли, — оптимально пригодными для жизни. Совершенно неправдоподобно было бы, если бы слепой водитель автомобиля невредимым двигался в потоке уличного движения (25).

> Под Геей мы подразумеваем то комплексное единство, которое включает в себя биосферу Земли, ее атмосферу, океан и почву. В своей целостности она представляет собой саморегулирующуюся или кибернетическую систему, стремящуюся к образованию на этой планете оптимальных для жизни условий окружающей среды. Если Гея существует, то отношения между Ней и человеком представляют собой крайне важные вопросы… Гея-гипотеза представляет альтернативу пессимистическому воззрению, в соответствии с которым природа является лишь примитивной силой, которую необходимо покорить и подчинить. Далее, она является альтернативой неуклюжему представлению о том, что наша Земля — это бездушный космический корабль, без цели и руководства описывающий вечные круги вокруг Солнца (23).

Профессор Калифорнийского (Беркли) Университета, физик Ф. Капра, автор книг «Космический хоровод», «Дао физики», «Время поворота. Краеугольный камень новой картины мира», в последней из них пишет:

> В отдельных исследованиях того способа и образа, по которым биосфера, как кажется, управляет химическим составом воздуха, температурой на поверхности земли и многими другими аспектами окружающей среды планеты, химик Джим Ловлок и микробиолог Линн Маргулис пришли к заключению, что эти феномены могут быть объяснены только если считать планету единым *живым* организмом <…> Не только жизнь кипит на планете, но кажется, что *сама она есть живое существо*. Вся живая материя на Земле (биомасса) вместе с атмосферой образует комплексную систему, которая имеет все типичные характеристики *самоорганизации*. Ее сила в состоянии так регулировать планету, чтобы были сохранены оптимальные условия эволюции жизни <…> Итак, Земля — это *живая* система. Она не просто «функционирует» как организм, но, кажется, сама действительно является организмом — Геей, живым планетарным *существом* <… >
>
> Хотя эти наблюдения сделаны в рамках научного исследования, они выходят далеко за пределы естественных наук. Среди многих других аспектов новой парадигмы выявляется новое экологическое ви́дение, которое, в конечном счете, *духовнее* природы (314, 324).

В этом контексте нельзя не назвать имя Яна Христиана Смэтса, одного из основателей «холизма». В своей книге «Holism and Evolution», говоря о мощном, хотя и незримом действии организационного принципа, он особо подчеркивает, что дух, подобно живой материи, постоянно стремится ко все более и более высоким уровням и темпам развития. При этом дух вовлекает в этот процесс и материю, в которой он обитает и с которой он сотрудничает заодно. Сам холизм по идее предполагает движение к синтезу, к интеграции, к комплексности, к творческой активности. Разделяя главную идею холизма, Тейяр де Шарден внес в это направление мысли много нового, из которого в связи с данной работой существенно выделить два момента — о человеческом духе, стоящем на рубеже достижения новой степени сознания, и о предстоящем трансформировании всей Вселенной этим новым сознанием.

Проведенный около двух десятков лет назад опрос виднейших деятелей науки (и не только их), проявляющих интерес к рассматриваемой здесь проблеме, занимающихся ею или размышляющих над нею, и своевременно опубликованный [127], наглядно показал существенное изменение (или во всяком случае тенденцию к нему) во взглядах на природу Земли и Вселенной. Может быть, наиболее показательным нужно считать все более набирающее себе сторонников мнение, согласно которому «истинная природа Вселенной есть нечто нематериальное, но упорядоченное» или, как сформулировал

А. Эддингтон, «Материал, из которого состоит Вселенная, — это д у х о в н а я   м а т е р и я». О духовных основаниях Вселенной и человека пишет и П. Рассел, разделяющий мысль о Земле как саморегулирующемся живом организме, в котором люди оказываются его мозговыми клетками, а все человечество — глобальным мозгом Космоса, который в условиях лавинообразного увеличения информации и уплотнения коммуникационного пространства существенно усложняется, и человек находится на пороге эволюционного скачка-прорыва к новому, более высокому уровню сознания [128]. Мистический, но благоговейный страх перед возникающей картиной Вселенной, в котором признавался Эйнштейн, по своему существу есть тот вид страха, который возникает от сознания необъяснимости переживания «безмерно великого», тайны.

Возможно, что принятие идеи д у х о в н о с т и Вселенной (у́же — Земли как обладательницы «слабого знания») и идеи ее т в о р ч е с к о г о характера многое объяснят в этом смешении чудесного («сверх-естественного») и необъяснимого, не укладывающегося уже в прежние научные парадигмы. В этом контексте привлекает внимание книга Р. Шелдрейка [129]. В ней убедительно показано, что Земля представляет собой «синергетический организм с универсальной, направленной энтелехией, включающей в себя отдельные энтелехии» [130]. В эпилоге книги исследователь (сам он известный биохимик) выделяет главное в ней:

> Творящая инстанция, способная в ходе эволюции производить новые формы и образы, необходимым образом превосходит индивидуальные организмы. Она могла бы быть внутренне присущей жизни как целому. В таком случае она соответствовала бы бергсоновскому принципу «жизненного подъема».
>
> Эта творящая субстанция могла бы быть имманентной также и Земле в целом, нашей Солнечной системе или всей Вселенной, она могла бы и трансцендировать за их пределы. Могла бы быть даже иерархия уровней имманентных творческих сил <…> Если хоть раз понять творческие инстанции такого рода, то тогда действительно будет трудно сопротивляться утверждению, что они суть самосознающие формы бытия.
>
> Коль скоро существует такая иерархия самосознающих уровней бытия, то более высокие уровни могли бы выражать и вершить свою творческую активность посредством более низких. Если такая творческая активность высших уровней выражается посредством человеческого сознания, то мысли и поступки, вызванные ею, могут быть поняты как привходящие. Подобный опыт инспирации действительно не является чем-то неведомым. Далее существует возможность (коль скоро эти высшие самосознающие формы внутренне присущи природе), что при определенных условиях люди создают опыт так, что они з а х в а ч е н ы или в к л ю ч е н ы в него. Опыт внутреннего единства со всем живым, с Землей как универсумом описывается, насколько вообще возможно описание такого опыта.

> Эта метафизическая позиция дает причинно-творящую силу самосознающему и открывает возможность существования творческих инстанций, превосходящих индивидуальные организмы, но внутренне присущих природе. Эта причинная сила трансцендирует Универсум как целое. Это Трансцендентальное (творящее и трансцендирующее универсум) Самосознание развивается не так, как разворачивающийся и направляющийся к некоей цели Универсум, но имеет цель и завершение в себе самом или в метафизическом.

Так называемые «принстонские гностики», настаивая на невозможности сведéния Космоса к «физико-химическим» началам, едва ли случайно в своих исследованиях его обратились к мифологическому образу Геи, понимаемой уже и в древности как живой организм, а теперь — как такой живой организм, который направляется универсальной энтелехией, мировой душой, названной Геей и легшей в основу «Гея-гипотезы». Об этой гипотезе — книга Вальтера Баргацкого «Вселенная живет — сенсационная гипотеза об органической структуре Вселенной». Основное положение книги автор излагает следующим образом:

> Моя гипотеза такова: имеются некоторые новые открытия, которые вынуждают нас поставить вопрос, стóит ли нам и в дальнейшем удовлетворяться неорганической моделью мира. Важные процессы во Вселенной, которые мы не можем объяснить, но в истинности которых не может быть сомнения, ставят вопрос, не принадлежат ли, в конце концов, чудовищные массы энергии в Универсуме живой структуре. Иначе говоря, исследование достигло той точки, где уже видна возможность биологической структуры Вселенной. <…>
>
> Поэтому я утверждаю — и хотел бы, чтобы это воспринималось как стимул к дальнейшим изысканиям, — что Вселенная является не неорганическим, а органическим образованием. Короче говоря, Универсум представляет собой множество живых существ или одно живое существо.

Исследователь подчеркивает, что «в ходе прошлых столетий бесчисленные народы и культуры, бесконечное число религиозных, философских и естественнонаучных учений верили в существование живого Универсума». Об одушевленности Вселенной, о ней как о живом существе, о соотнесенности микрокосма-человека с макрокосмом-Вселенной и о том, что жизнь «малого мира», как в зеркале, отражает жизнь «большого мира», на самом деле писали многие выдающиеся мыслители, философы, ученые. В этом ряду и Платон с его «Тимеем», и Аристотель с его моделью Неба и учением о кристаллообразных сферах, окружающих землю и являющихся живыми существами с присущей им энтелехией, и Плотин, а много позже — и Николай Кузанский, и Коперник и Кеплер, исходившие из идеи Живой Вселенной, и Шеллинг, и Гегель, и Густав Теодор Фехнер [131], и Владимир Соловьев, и Бергсон, и Тейяр де Шарден, и Дж. Г. Беннет [132], и В. В. Налимов, и многие другие.

Подводя некий итог рефлексиям (не научным гипотезам и исследованиям!) по поводу отмеченности Земли признаком жизни, нельзя пройти мимо слов, сказанных о ней Гегелем в «Enzyklopädie der Philosophie», § 261:

> Земля есть живая целостность или особый организм ввиду всеобщности того, что происходит в ее собственных химических процессах, которые она непрерывно поддерживает; она не поглощается ими, как это происходит с натуральными продуктами, но поддерживает себя с их помощью как их организующее целое. Земля есть одновременно и непосредственный субъект всех видов своей деятельности, и собственный объект—продукт. В своей видимой форме Земля есть также воплощение своего космического прошлого и космических сил, выходящих за ее пределы.

Если говорить о современных теориях Земли за последние 10—15 лет, то здесь нужно особо отметить труды В. В. Налимова, выдающегося исследователя и человека, одаренного глубокими интуициями, систематизатора, подводящего итоги научных исследований темы Земли и рефлексий по ее поводу, и ученого-первопроходца [133].

В главе «Самоорганизация в биосфере» (из книги «В поисках иных смыслов») В. В. Налимов, прежде чем вернуться к теме Земли, пишет:

> Биологический эволюционизм выглядит так же, как творчество человека. Появление одного резко выделяющегося признака, наверное, было бы губительно для организма. Возникновение нового вида разумно описывать как появление нового фильтра на континууме морфофизиологических признаков. Естественный отбор невозможно теперь <…> представить себе без заранее заданной системы критериев оптимальности. Как возникают такие критерии, это опять разговор об Универсальном наблюдателе — участнике происходящего. Сюда же относится проблема *эстетического* в биосфере и, более того, в морфологии нашей планеты — Земли. Мы снова должны вернуться к представлению древних греков о Земле как о живом организме — богине, именуемой Гея.

Развиваемая далее идея коэволюции близка к бергсонианской версии этой темы и к результатам новейших исследований экологов последнего времени, не избегающих общих проблем. В этой связи в сферу внимания Налимова попадают мысли норвежского эколога A. Naess'a, из книги [134] которого он приводит две цитаты общего характера.

> Современная экология подчеркивает высокую степень *симбиоза* как общую характерную черту зрелых экосистем — взаимозависимость для блага всего (169),

а также:

> Дверь открыта для положительной оценки нарастания реализации потенциально возможного. Здесь имеется в виду *непрерывная*

> *эволюция на всех уровнях*, включая протозоа [135], ландшафты и человеческие культуры (201).

Основным выводом можно считать присоединение к такому широкому пониманию эволюционизма:

> Естественно, что такое представление об эволюционизме хочется описывать, обращаясь к Идее о множестве самосогласованных фильтров, отбирающих, путем вероятностного взвешивания, из потенциально возможного то, что может создать одну из возможных жизнеспособных экосистем. Удивительный парадокс: мир живого представляется нам существенно более сложным, чем физический мир, и в то же время происхождение и развитие биосферы описывается исходя из гораздо более простых соображений, чем это имеет место в физике и космогонии. Нельзя серьезно относиться к научному мировоззрению до тех пор, пока не будет преодолен этот парадокс (111—112).

В главе «Самоорганизация в космическом масштабе» той же книги автор подчеркивает, что в мире живого самоорганизация прослеживается легко, а в мире неживого говорить о ней гораздо труднее. И тут же задается вопрос и возможный на него ответ — «Но просто ли отделить живое от неживого? Может быть, неживым мы называем просто то, в чем не умеем видеть живое?» (112) [136]. И другой вопрос, как бы в продолжение предыдущего, в связи с конкретным примером. Дан ландшафт скалистой морской бухты. Природные процессы совершаются очень медленно и для нашего взора незаметно. Но если изменить масштаб времени и взглянуть на тот же ландшафт с позиции, например, такого долгоживущего существа, как секвойя, то «мы увидим в бухте жизнеподобные перемены, особенно если будем рассматривать бухту целостно — как экологическую систему. Возникает вопрос: идут ли все изменения в системе в соответствии с причинно-следственными связями или мы имеем здесь дело скорее со спонтанностью происходящего? Кто сможет ответить на этот вопрос, не опираясь на заранее заданную убежденность?» [137]

Как и Дж. Ловлок, а теперь уже и многие другие специалисты, В. В. Налимов призывает подойти с доверием к тем «отголоскам далекого прошлого», которые сохраняются в мифах. Как можно думать, именно мифы, прочтенные в то время, когда наука сама подошла к теме сути и смысла Земли, существенным образом инспирировали поиск этой сути и смысла ее в рамках науки. В известной степени можно говорить, что перед наукой на определенном этапе, продолжающемся и сейчас, встал вопрос о переводе текстов «Земли» с языка мифов на язык современной науки. «Научная» версия-интерпретация архаичных представлений о Земле, кажется, признает правомерным утверждение, что Земля обладает слабой формой сознания и ее

эволюция может быть представлена той же схемой, что эволюция живого. Идя дальше, можно говорить и о том, что у науки появляется все больше аргументов в пользу обоснования тезиса о «вездесущности хотя бы слабых форм сознания», что само сознание, по Налимову, спонтанно по своей природе и что спонтанность порождает самоорганизацию, которую целесообразно понимать как «выбор, или — иначе — фильтрацию из потенциально заложенного изначально»[138]. Принцип самоорганизации имеет своим результатом, в частности, и то, что «линейно упорядоченными оказались главные объекты Универсума, начиная от протона и атома и — дальше — человек, астероиды, планеты, звезды, галактика, видимая Вселенная <…> Загадочность фундаментальных констант нашла сегодня свое завершение в формулировке *Антропного* принципа» (114) и т. п. — со ссылкой на слова Уилера: «Нет! Философ прошлого был прав! Смысл существен, централен. Не только человек адаптирован к Вселенной. Вселенная адаптирована к человеку»[139]. В обоих случаях степень адаптации возрастет и будет обнаруживаться полнее и ярче, если слово «Вселенная» заменить словом «Земля» или — более развернуто — «Земля-Мать».

Подводя итог этому Приложению, следует выделить наиболее важное и общее. Перед нами — величественная картина «землеведения» и «землечувствования», существенным образом объединяющая мифопоэтическую и научную традиции, интуицию и логос, непрерывное и дискретное и, если брать суть проблемы, говорящая на двух разных языках об одном и том же. И предмет этого «говорения» непререкаемо центральный — человек и Земля (resp. Вселенная), созданные друг для друга, обращенные друг к другу лицом, работающие заодно и движущиеся к одной точке — «Омеге», если пользоваться термином Тейяра де Шардена. Это единство смысла, обнаруживающееся и на мифопоэтическом и на научном путях, само по себе говорит об очень многом и имеет цену великого урока.

III. Балтийские мифоритуальные данные о Земле

Уже ранние источники по балтийской мифологии не оставляли сомнений в том, что Земля была предметом почитания или в ряду других космологических объектов, или в виде териоморфных символов, или же в виде более или менее персонифицированных божеств. Необходимо также сказать, что чаще всего Земля почиталась, если опираться на старые свидетельства, не столько в целом, сколько в разных частичных локальных ее образах — леса, поля, луга, воды, особо источники.

Наиболее полный список объектов культа, в число которых включены и разные образы Земли, содержится в «Kronike von Pruzinlant» (1335) Николая из Ерошина, если говорить о ранних текстах. Ср.: *Und want in got sus was unkunt, | dâ von dî irrikeit instûnt, daz sî in tumplîchir vûre | ein iclîche crêatûre | vur got pflâgin betin an; | donre, sunne, stêrne, mân, | vogle, tîr und ouch dî crotin | wârin in irkorn zu gotin. | Ouch sô hattin sî velde, | wazzere unde welde | heilic nâch irme sinnę...* (4001—4011), где перечисляется то, что было избрано пруссами своими богами (гром, солнце, звезды, месяц, птицы, звери, жабы) и что они считали священным (*heilic*) — луга, воды, леса. Примерно то же в качестве объектов культа перечислял десятилетием ранее и Петр Дусбург в «Chronicon terrae Prussiae» (1326) в главе «De ydololatria et ritu et moribus Pruthenorum», дважды подчеркивая, что пруссы не знали ни богов, ни Бога, ср.: *Prutheni noticiam dei non habuerunt <...> Et quia sic deum non cognoverunt, ideo contigit, quod errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia eciam, usque ad bufonem. Habuerunt eciam lucos, campos et aquas sacras, sic quod secare aut agros colere vel piscari ausi non fueran in eisdem.* Но и двумя с половиной столетиями раньше в сообщении Адама Бременского в его «Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificium» (ок. 1075 г.) отмечается священность (в форме запрета нарушать ее) лесов и источников, т. е. двух характерных образов-локусов Земли, у древних пруссов: *Usque hodie profecto inter illos, cum cetera omnia sunt communia nostris, solus prohibetur accessus lucorum et fontium, quos autumant pollui christianorum accessu.*

Приблизительно то же сообщают ранние источники и об объектах обожествления и культа у древних литовцев, акцентируя, правда, и другие образы Земли — змеи, ужи, огонь (земной). Ср., например, свидетельство Яна Длугоша в его «Historia Pòlonica» (3-я четверть XV в.): *Reluctantibus barbaris et suaque Numina* (*erant autem haec praecipua*: *Ignis, quem credebant perpetuum <...>*; *Silvae, quas putabant sacrosanctas*; *et Aspides, serpentesque, in quibus Deos habitare et latere credebunt*) *impium et temerarium contra maiorum instituta deserere et pessundare asserentibus <...>* («Annus Domini», 1387); — *...ante susceptam fidem coluisse, videlicet sacrum ignem <...>, et in illo Iovem tonantem <...>*; *item silvas, quas vocabant sacrosanctas <...> in silvisque huiusmodi Deum Silvanum, caeterosque Deos <...> in aspidibus vero atque serpentibus <...> ad silvas, quas sanctas putaverant <...> venire et Diis patriis <...> victimas offere...* («Lithuanorum origo et cultus Deorum, moresque veterem describuntur»), или сообщение Энея Пикколопини в «Cosmographia in Assiae et Europae eleganti descriptione» (1477) со ссылками на Иеронима Пражского: *Primi quos adij ex Lituanis ser-*

pentes colebant, paterfamilias suum quisque in angulo domus serpentem habuit, cui cibum dedit, ac sacrificium fecit in foeno jacenti <…> Post hoc gentem reperit, quae sacrum colebat ignem, eumque perpetuum appellabat <…> Profectus introrsus aliam gentem reperit, quae Solem colebat, et malleum ferreum rarae magnitudinis singulari culti uenerabatur <…> Rusit eorum simplicitatem Hieronymus, inanemque fabulamesse monstrauit. Solem uero et Lunam et stellas creatas esse ostendit, quibus maxime Deus ornauit coelos, et ad utilitatem hominem perpetuo iussit igne lucere (cap. XXVI. De Lithuania) и др.[140]

Из этих и подобных им примеров можно заключить (и подтвердить это заключение реконструкцией), что в мифологических представлениях древних балтов существовали два слоя (или уровня) в формировании объектов культа — «космогонический» (Небо, Солнце, Месяц, Звезды, Земля…) и «земной» (леса, луга, воды, источники, земной огонь, змеи, ужи, вепрь и т. п.). Второй слой (если быть осторожным и не ставить здесь проблемы диахронии мифологических представлений) представляет собой дифференцирующую детализацию и специализацию образа Земли из «космологического» слоя, и сам образ Земли, как целого, восстанавливается из отражений ее частных и частичных образов.

Вместе с тем в балтийской мифологии хорошо известен (ср., в частности, фундаментальные труды Х. Биезайса)[141] и образ Бога неба, собственно обожествленного Неба, небесного Света — **Deivas* (*Diẽvas*, *Dievs*, *Deiws*, *Deywis*), Отца Неба, иногда представляемого — в одной из своих ипостасей — как Бог богов, скорее их родоначальник и в силу этого их возглавитель. Учитывая параллельный образ Матери богов, разумеется, Богини богов (ср. *matrem deum venerantur*, об айстиях; ср.: Тацит — Germ. 45) и, очевидно, образ Земли — айстии как знак своей веры носили изображение клыкастых вепрей, — можно, видимо, восстановить мотив вспахивания земли, нарушения ее цельности-целины вепрем. Тацит сообщает об этом в характерном контексте, подчеркивая приверженность айстиев не к воинским занятиям, но к выращиванию плодов Земли, к земледелию: *insigne superstitionis formas aprorum gestant: id pro armis omniumque tutela securum deae cultorem etiam inter hostis praestat. rarus ferri, frequens fustium usus. frumenta ceterosque fructus patientius quam pro solita Germanorum inertia laborant* (Germ. 45). Все это с достаточной надежностью позволяет восстановить парный образ супругов — обожествленного Отца-Неба и Земли, «материнство» которой имплицируется параллелизмом с «отеческим» определением Неба, интерпретацией тацитовского *mater deum* и многочисленными существенно более поздними по времени фиксации образами Матери-Земли.

Таким образом, уже на предварительной стадии анализа выявляется тождество парных супружеских и «родительских» образов Отца-Неба и

Матери-Земли в балтийской и славянской традициях, представленных, однако, в каждой из них неравномерно. В балтийской первенство принадлежит латышским данным, в славянской — русским (или — шире — восточнославянским), хотя, разумеется, такого рода утверждения должны корректироваться указаниями на количество свидетельств и их авторитетность, не говоря уж, естественно, о сохранности традиции. Вместе с тем, следует отметить, что если русская мифопоэтическая и религиозная традиция выработала синтетически-универсальный образ Матери-сырой Земли, в котором в существенной степени растворяются частные образы и аспекты Земли, то в латышской традиции с исключительной полнотой и широтой «проработаны» именно ч а с т н ы е образы Матери-Земли, среди которых о б щ и й образ Матери-Земли *Zemes māte* лишь первый среди равных.

Поэтому именно с л а т ы ш с к и х данных, особенно полно и доказательно представленных в дайнах, целесообразно начать обзор балтийских данных по теме этой работы. Образ Матери-Земли в латышской мифологии, как она представлена в фольклоре, стоит в ряду персонажей царства смерти, возглавителей душ усопших (*veļi*) в этом царстве, ср. *Veļu māte* (*Veļamāte*), *Kapu māte*, *Kapmāte*, *Nāves māte*, *Rūšu māte*, *Mēra māte* [142], где идея смерти связывается с разными ее аспектами. *Zemes māte* в этом ряду актуализирует идею З е м л и, о которой уже говорилось в связи с соответствующей функцией русского образа Матери-сырой Земли — Земля как лоно не только рождающее, но и принимающее в себя все, что было порождено, всех детей Земли, всеобщая усыпальница.

Несколько примеров из соответствующих дайн, цитируемых по изданию К. Барона (—Виссендорфа): *Gana lūdzu Z e m e s m ā t i | Rokā maku turēdams: | Došu simtu dalderīšu, | Atlaid manu auguminu!* (27340 [1120, вар. 2]); — *Griež dancāt bālēliņi, | Tā lielā žēlumā, | Iedevuši sav' brālīti | Z e m e s m ā t e s meitiņai* (27699); — *Ar Dieviņu, māmulīte, | Labvakar, Z e m e s m ā t e! | Labvakar, Z e m e s m ā t e, | Vai būs laba dušēšana?* (27520); — *Ar Dieviņu, tēvs, māmiņa, | Labvakar, Z e m e s m ā t e, | Labvakar, Zemes māte, | Glabā manu augumiņu!* | (27521); — *Šūpo mani, māmuliņa, | Neba mani daudz šūposi; | Šūpos mani Z e m e s m ā t e | Apakš zaļa velēniņa* (27406); — *Vai, lūdzama Z e m e s m ā t e, | Dod man kapa atslēdziņu, | Lai es varu kapu slēgt | Priekš tās vecas māmulītes* (27519), вар. *Veļu māte, Kapa māte*, и др.

Но известны примеры появления образа Zemes māte и в старых источниках литературного происхождения, относящихся к 80-м годам XVIII века. Речь идет о «Lettische Grammatik» и «Lettisches Lexikon» Г. Ф. Стендера — «*Semmes mahte* Erdgöttin» [143] и более подробно во фрагменте, посвященном этой Матери Земли: S e m m e s m a h t e, Erdgöttin, die in der E r d e herschte und von welcher man alles verlorne forderte. Sie hatte ihre besondere Mädchens,

unter welchen die Semmes mahte oder Erdgöttin ihr Reich hatte. Diese Mädchen sollen für ihre Verehrer des Nachts alles arbeiten, dass sie, wenn sie aufstehen, alles fertig finden» [144] (характерно отсутствие этого образа в труде Якоба Ланге «Vollständiges deutsch-lettisches und lettisch-deutsches Lexicon» [Mitau, 1777]) [145]. Стоит также отметить, что Стендером же засвидетельствовано божество *Semmes Tēhws*, т. е. *Zemes tēvs*, Отец Земли. Реально ли существовало такое божество или оно возникло по той же инерции, которая сказалась и в одном из вариантов духовного стиха из «Голубиной книги» (*А яще ты, сударь, нам про то скажи: | «которая земля у нас всим землям отец | <...>» <...> «светла Русь-земля всим землям отец» | — Почему светла Русь-земля землям отец? | Сокращена земля Божьим церквям; | по ней строятся церкви соборныя, | по усей земли, — всей подселенныя: | потому светла Русь-земля землям отец».* Варенцов, 34), — сказать трудно [146]. Однако, сто́ит все-таки заметить, что в балтийских традициях именно в связи с Землей появляются не только женские, но и мужские «земляные» персонажи, из класса божеств-повелителей, духов *места сего*, покровителей и т. п.

Краткий обзор балтийских данных, относящихся к *Žem-*/*Zem-*персонажам без иных (дополнительных) обозначений, существен с двух точек зрения — конверсии образов Матери-Земли в персонажи, которые, сохраняя отчетливые «материнские» функции, тем не менее в своем имени лишены эксплицитно выраженной материнской идеи, во-первых, и выстраивания мужского ряда «земляных» божеств к имеющемуся женскому («маскулинизирующий» и «патрифицирующий» процесс), во-вторых.

Один из центральных и хорошо документированных женских образов литовской мифологии — *Žemýna*, божество земли и урожая, родительница и кормилица, которой поклонялись земледельцы, особенно выходя впервые весной на пахоту и сев, выгоняя скот на луга и завершая цикл земледельческих работ осенью при сборе урожая, после которого в честь Жемины и Жемепатиса (см. ниже) устраивалось праздничное ритуальное пиршество «в складчину» *sámbaris* (ср. *сбор*-урожай и *сбор*-собрание, пиршество, из праслав. **sъ-borъ* < и.-евр. **som-bhor-*). Те же рубежи, но уже не в годовом, а в жизненном цикле, были существенны для почитания Жемины по случаю рождения, свадьбы, похорон, находившихся под ее опекой. Скорее всего тацитовская «мать всех богов» у айстиев как раз и была Матерью-Землей, «земляной» богиней — **žemyna deivė*, где первое слово — Adj. fem. от названия земли [147].

Первые упоминания о Жемине относятся к концу XVI века. Вероятно, первое из известных свидетельств обнаруживается в известном сочинении Яна Ласицкого «De Diis Samagitarum…», вышедшем в Базеле в 1615 году, но рукопись которого была подготовлена около 1580 года. Упоминание о Же-

мине, помещенное между двумя божествами, покровительствующими пчелам, кратко — *Sunt etiam deae Zemina terrestris*, но никак не случайно и, более того, поддержано в том же тексте мужскими «земляными» божествами, ср.: *Nam praeter eum, qui illis est Deus Auxtheias Vissagistis, Deus omnipotens atque summus, permultos Zemopacios, id est, terrestres ii venerantur, qui nondum verum Deum Christianorum cognoverunt*[148], с одной стороны, и, с другой — в праздник после сбора плодов Земли (урожая) — *Primus augur certa verba prolocutus, animalis caput caeteraque membra fuste verberat, quem turba idem agens ac haec dicens sequitur: Haec tibi o Zemiennik deus gratias agentes offerimus, quod nos hoc anno incolumes conservaris, et omnia nobis abunde dederis, idem ut et in posterum facias, te oramus.* И сразу же вслед за этим другой, не менее важный фрагмент — *Antequam vero ipsi comedunt, uniuscuiusque ferculi portionculam abscisam in omnes domus angulos, ista dicentes abjiciunt: Accipe o Zemiennik grato animo sacrificium, atque laetus comede. Tum demum ipsi quoque praelaute epulantur*[149] — с существенным уточнением относительно ареала этого обряда, объединяющим Литву и Русь: *Qui ritus etiam nonnullis Lituaniae atque Russiae locis observatur, ac Ilgi dicitur.* И еще один важный фрагмент, объединяющий женское, материнское, порождающее с мужским и отцовским, причем и то и другое — из класса «земляных» мифологических персонажей, ср.: *Matergabiae deae offertur a foemina ea placenta, quae prima e mactra sumta digitoque notata, in furno coquitur; hanc post non alius quam paterfamilias, vel eius coniux comedit. Simili modo Rauguzemapati offerunt, posteaque ebibunt, primum vel cervisiae vel aquae mulsae, e dolio haustum, quem Nulaidimos, illum autem primum e massa exemtum panem Tasvvirzis cognominant*[150].

Другое важное свидетельство о Жемине относится к 1595 году, когда появился литовский перевод «Катехизиса» (составленного Я. Ледесмой), выполненный М. Даукшей. Соответствующий фрагмент, являющийся оригинальным текстом, ориентированным на литовские языческие реалии, которые осуждаются, именно ими и ценен, поскольку Жемина в нем оказалась включена в ряд, представленный огнем, змеями, гадюками, Перкунасом, деревьями, местами для жертвоприношения, Медейной («лесной», букв. — «древесный» персонаж), кауками и другой нечистью, колдовством-ворожбой, видимо, приготовлением особого напитка и т. п. Вот этот текст:

Szitie îpaczei, kurie gárbiną vgnį, žęmîną, giwatés zálįzius pęrkúną, mędźiús, ałkúś, Mędeinés, kaukús ir kitús biéssus: ir anié kurie źinauia, búrę, núdiią, ałwu yr waßkú lâia, ant pútos ir ant pâuto węizdi: ir kurie tā tiki: ßitie wissi Diewo atsiźada, ir pristôia węlnóp ir vź Wießpaty sau ápturi[151].

Имя Жемины из старых авторов упоминается у Даниэля Клейна в середине XVII века[152] и неоднократно с весьма ценными и многочисленными подробностями полвека спустя у М. Преториуса. Первое же упоминание Жемины в сочинении этого автора включено в диагностически важный контекст (из которого, между прочим, следует надежность его сообщений), основанный и на изучении материалов, принадлежащих авторам, писавшим о пруссах, и на личном опыте самого Преториуса. Ср.:

«Nach dem, was uns die Preussischen Chronisten, wie auch was wir aus eigener Erfahrung und augenscheinlicher Gewahrsam bemerket, könnte man die altpreussischen Götter einteilen in Himmels-Erde-Wasser-Viehe-Menschen-Arbeits — und Handels-Götter. Zu den Himmels-Göttern gehören Occopirnus, Layme, Perkunas. Unter den Erd-Göttern sind Zemepattys Zemyne oder auch Zemele, Zemeluksztis, Pusszaitis. Wasser-Götter Antrimpus, Laumes…» (Kap. IV, § 3).

Здесь нужно отметить важные детали. Жемина определяется тем, что внутри своего ряда «земных» богов она должна трактоваться как женское соответствие Жемепатису, скорее всего — его жена, а при соотнесении с «небесными» богами — как соответствие Лайме, в данном случае или супруге небесного «первейшего» бога Окопирмаса или, если речь идет о метатезе исходного *Перкунас — Лайма*, жене громовержца Перкунаса. В любом случае такая информация, даже при сохранении альтернативы, весьма важна. Также существенны сам набор «земных» богов с корнем *Žem-*, отсылающих к мотиву Земли, и, конечно, форма *Zemele* (= *Žemelė*), по всей вероятности, сопоставимая с именем Семелы, фракийско-фригийской богини Земли, в древнегреческой мифологии матери Диониса, рожденного ею от Зевса, ср. др.-греч. *Σεμέλη* при новофригийской формуле *δεως ζεμελως κε*, относящейся к богам Неба и Земли[153], и с обращениями к Земле и такими ее обозначениями как *земе́люшка*, *земе́ля*, *земе́лька.*

Другой фрагмент, в котором фигурирует Жемина, представляет собой описание прусского ритуала, известного Преториусу от очевидца. Не входя здесь в рассмотрение этого ритуала, все-таки уместно процитировать отрывок из его описания, чтобы понять и сам тип ритуала и персонажный контекст, в который входит Жемина:

«…Jedoch hat er (Wilhelmus Martinius, очевидец ритуала. — *В. Т.*) nach fleissiger Nachforschung erfahren, dass sie ihrem Gott, der ihnen Essen und Trinken, Nahrung und Aufenthalt gegeben, gedanket haben, haben aber denselben nicht nennen wollen. Nach verrichtetem Geben hat sich das junge Volk bey den Händen gefasst und umb die Eiche und umb die Stange getanzet, welcher Tanz, sobald der Weydulut wieder mit der Kauszel gebetet, aufgehöret. Sobald er nach dem Gebet die Kauszel ausgetrunken, hat er die Stange angerühret, dazu alle beygesprungen,

die Stange ausgehoben, auch alle nach dem Pusch gegriffen. Das Ziegenfell aber hat der Weydulutt zu sich genommen als eine Belohnung vor seine Mühe, wiewol er von dem Kraut, so sie auf der Stange hatten, jedem sehr sparsam ausgeteilet. Darauf haben sie sich umb die E i c h und S t e i n niedergesetzet; der Weydulut aber uf den Stein das Fell geleget, sich darauf gesetzet, einen Sermon gehalten von ihren Herkommen, alten Gebraüchen, Glauben etc, den Z e m y n a den P e r k u n a s und andere mehr genennet. Nach gehaltenem Sermon haben sie alle mit dem Kopf auf die E r d e sich gebeuget, darauf er vom Stein u n t e r s i e g e g a n g e n, worauf ein Fressen und Saufen entstanden, so bis in den dritten Tag gewähret. Solches Ziegenfell sollen sie aufgerichtet haben, wenn sie angefangen die W i n t e r s a a t z u s ä e n. Dabey sie mit allerhand abergläubischen Possen das Fleisch verzehret und zugleich brav herumb gesoffen haben. Es scheint, dass diese Ceremonie eine Reliquie sey der Beehrung, damit sie vordem den C u r c h o beehret haben (*Curcho*, дух, способствующий возрастанию злаков. — *В. Т.*)» (Kap. VII, § 15) [154].

Ценными у Преториуса нужно признать и контексты, в которых *Žem*-персонажи находятся в разных языковых вариантах и в непосредственном соседстве, ср.: *Źempattys*, *Zemelukytis*, *Źemyne seu Źemele…* (Kap. IX, § 2). Еще более интересно другое сообщение, согласно которому «Die Z e m y n e l e oder auch Z e m y n a, item Z e m y n y l e n a, wird gehalten vor des Z e m e p a t y s S c h w e s t e r und wird derselben die Wirkung zugeschrieben, dass durch sie die E r d e f r u c h t b a r w i r d» (Kap. IX, § 23) [155]. Весьма интересно включение Жемины в текст главы VIII, озаглавленной «Von den Verlöbnissen der jungen Leute, wie es auch zur Zeit bei den Nadrawern, Zalavonern in Preussen gebräuchlich ist». Уместно привести здесь § 4 этой главы:

«Wenn dann der Pirszlys (сват. — *В. Т.*) zum andern Male mit dem Rautenstrauss, den er auf einem frischen, grünen (nicht trockenen) Birkenstab gesetzt, wieder kommt, so beweiset sich die Braut, heisst ihn willkommen, giebt ihm auf Hoffnung, dass er nicht um-sonst geritten sei. Vater und Mutter tractiren ihn, doch mit der Ceremonien, dass der Vater die Kauszel in der Hand haltend betet, der Z e m y n e l e mit den gewöhnlichen Worten etwas a u f d i e E r d e g i e s s t, auch palabinkt (приветствует. — *В. Т.*) bis er es a u s t r i n k t. So nachher auch der Pirszlys».

Разумеется, и здесь напрашивается сравнение со сходными «ритемами» и в русских свадебных обрядах и в обрядах, связанных специально с Землей. Такие схождения и переклички в пределах достаточно большой и непрерывной территории говорят о единстве типа обряда и дают повод ставить вопрос о реконструкции общего и единого генетического прототипа, по крайней мере в ряде случаев.

Но, конечно, наиболее информационно ценными нужно считать описания других обрядов, посвященных Жемине, особенно когда в них приводятся текс-

ты, как правило, в немецком переводе, но нередко представленные как знак подлинности в литовском варианте, зафиксированном в Восточной Пруссии.

Ценнейшие сведения — и при этом достаточно подробные — содержатся в сочинении М. Преториуса в главе, которая называется «Von den heimlichen Feyertagen der jetzigen Nadrawen, Zalavonien etc. <…> betreffend ihre General-ceremonien»:

§ 3. «Jeder Feyer — und Festtag wird mit Saufen angefangen. Es wird jedesmal eine Kanne oder ein Gefäss mit Bier herzugebracht, darin liegt ein hölzerner Schlof oder Schöplöffel (samtis). Ferner sind eine oder mehrere Kauszelen, d. s. Trinkschalen notwendig, die auf den Tisch oder halben Scheffel gesetzt werden. Die Kauszele oder Handschale hat entweder einen Griff, um sie besser zu halten, oder sie ist ohne Griff. Letztere dient gemeinhin, um sie über den Kopf zu werfen, letztere ist gemeinhin eine szwencziama oder geheiligte Kauszele und wird für einen Maldininkas oder Beter gehegt, wie wohl auch Kauszelen mit dem Handgriff geheiligt werden.

§ 4. (As). Die Kauszele wird allezeit rein und trocken auf den Tisch gebracht. Der Wirt giesst in sie allewege zuerst ein klein wenig Bier, das er bald wieder ausgiesst für die Zemynele d. i. die Erdgötter. Dann erst füllt er ein. Bei einigen wird nach dem Gebet der Zemynele wieder gegossen. Ist aber schon aus der Kauszele getrunken, so bleibt das unterwegs.

§ 5. (As). Diese Ceremonie, ehe sie trinken, zuallererst etwas auf die Erde zu giessen, nennen sie zemyne lauti, die Zemynele bedienen, denselben ihr devoir tun. Ohne dieses pflegen sie nichts zu verrichten, ja nicht anzufangen. Unter dem Giessen murmeln sie einige Worte unter den Bart. Solviel ich erfahren habe, pflegen sie insgemein dieses zu sprechen: Zemynele žedkellei žydek ruggeis, kweczais, mežais ir wissais jauwais, bute linksma diewel’ ant musu, pritu musu darbu szwents angelas pristotu piktu žmogu proszalią nukreipk, kad mus ne apjoktu; heiss soviel: Liebe Erdgötter, durch welche alles blühen muss, lass unser Feld blühen mit Korn, Weizen, Gerst und anderem Getreidigt. Sei uns freundlich Gott und lass deinen heiligen Engel bei uns sein, die einen bösen Menschen von uns wegtreiben, dass er unser nicht spotte.

§ 6. Sie pflegen auch bei jeder Feier straks zu palabinti d. h. das Trinken zu segnen. Sobald aus der Kauszele der Zemynele librit ist, hebt der Wirt an zu palabinken. Er tut einen kleinen Zug, dann segnet er, die Kauszel in der Hand haltend, das Trinken etwa mit diesen Worten in preussisch-nadrauischer Sprache: «Gott sei Dank, dass er uns gesund erhalten und uns seine guten Gaben gegeben hat. So sei auch Dank dem Wirten und der Wirtin, dass sie dies wol bestellet und verdienet haben. Gott wolle ihn und alle das Seine (da mancher alles specificiret) bei gutem Wolstande erhalten. Gott segne unser Trinken, dass wir bei fro-

hen Gemüt bleiben und von einander scheiden und gebe uns künftig mehr, nicht weniger». Darauf wird ihm die Kauszel wieder voll geschenkt. Das heisst p a l a - b i n t. Die Kauszel aber hält er allewege in der Hand, sowohl wenn er betet, als wenn er trinkt und auch wenn er ausgetrunken hat.

§ 7. Wenn die Kauszel wieder eingeschenkt ist, trinkt er sie erst recht aus, entwerder er repetiret das Trinken, oder er trinkt einem anderen zu. Und wenn er ausgetrunken und wieder eingeschenket hat, überreicht er einem anderen die Kauszel und giebt ihm darauf die Hand. Der andere nimmt die Kauszel und giebt wieder seine Hand zum Zeichen der Aufrichtigkeit und Treue. Doch ist zu notiren, dass ž e m y n e l a u t i und p a l a b i n t i nur bei der ersten Kauszel, mit der man eine Feier anfängt, beobachtet werden, beim Trinken der zweiten und folgenden Kauszel fallen die Libation und Benediction fort, ausgenommen bei einem Trauerbegängnis, doch dass jeder, der die Kauszel zum erstenmale kriegt und trinket, libando et benedicendo trinket, das Handgeben beim Weitergeben wird jedoch bei jeder folgenden Kauszel beobachtet.

§ 8. Es wird jede Solennität ebenfalls mit einer oder mehreren Kauszelen beschlossen, wobei der Wirt dann bisweilen abermals z e m y n e l a u k t und p a l a b i n k t. Gemeinhin dankt er Gott, dass er ihn diese Feier hat erleben und verrichten lassen, und bittet, ihn weiter zu segnen. Sie hatten ihre Feiern gemeinhin des abends, in gewissen Fällen des morgens und zwar zu einer Zeit, wenn sie keinen Gast vermuten. Kommt ein Nachbar von ungefähr, so wird er nicht eingelassen und der Wirt verläugnet, auch leiht niemand an solchem Tage etwas aus, weil das schädlich sein dürfte.

§ 9. Wenn die Nadrauer und Zalavoner ihre Feier halten und frölich werden, redet dann und wann ein alter Mann, auch wohl der Wirt, die Leute an: Weil wir von Gott dieses fröhliche Stündchen erhalten, lasset uns ihn nicht vergessen, lasset uns ihn loben und hebet ein geistliches Lied an. Nach geendigtem L i e d e wird ihm von alien gedanket, sie pflegen auch wohn bald nach dem Gebet, wenn sie die Feier anfangen, ein L i e d zu singen» (Kap. III, § 3—9) [156].

Достаточно интересно и описание празднества в честь посева, содержащееся в сочинении М. Преториуса. Ему посвящена глава IV — «Von Einsäefest». Многие обрядовые элементы, отмеченные в предыдущем фрагменте, повторяются и здесь. Поэтому тут придется ограничиться только теми микрофрагментами, которые непосредственно относятся к Жеминеле-Жемине и где упоминается ее имя.

Ср.: «Den Namen P e r g r u b r i u s habe ich hierorts nie als den eines Gottes oder einer Feier gehört, aber das Fest wird ihrer jetzigen Rede nach **Gott** oder der Z e m y n e l e zu Ehren gefeiert, mit manchem Aberglauben vermischt <…>

§ 4. Ehedem haben sie einen M a l d i n i n k a s (Beter), deren an der Zamaitischen Grenze noch viele sich befinden, berufen und das Gebet verrichten lassen.

Nach verrichtetem Gebet giesst der Hausvater ein wenig auf die Erde, der Zemynele zu Ehren, dann trinkt er einen Schluck, und sofort hebt er wieder an zu palabinken, dann geht die Kauszel in Gesellschaft herum, bis sie wieder an den Wirt kommt <…>

§ 6. Dann setz er die Kauszele auf den Tisch, fasset sie mit der Hand, giesst der Zemynele etwas auf die Erde und palabinket. Dann fasst er sie mit den Zähnen ins Maul, säuft sie aus und wirft sie über dem Kopf <…>» (Kap. IV, § 1—8).

О Жемине-Жеминеле говорит Преториус и в главе VII, посвященной празднику сбора урожая, ср. выше о *sámbaris* («Vom Fest Samborios oder Getreidefest». Kap. VII, § 1—16):

«§ l. Wenn alles eingeaustet, auch bereits mit dem Dreschen begonnen ist, Anfangs December halten sie ein Fest, das sie **Sabarios** nennen, weil sie alsdann das Getreidig zusammen werfen und von dem zusammengeworfenen Getreide Fladen backen, und Bier brauen. Es heisst auch das **Fest der dreimal neun**, auf tryu dewinu, und schliesst in sich eine Heiligung aller Getreidesarten, welche Gott ihnen segnen wolle, damit sie von jeder mochten Nutzen haben. Der Wirt nimmt dann von jeder Getreidesorte, die man aussät (Weitzen, Leinsaat, Gerste, Hafer, Erbsen, Bohnen, Linsen usw.) je neun guter Handvoll, und zwar herrscht dabei die Ceremonie, dass er jede Handvoll in drei Teile teilt, indem er dreimal zugreift, ehe es recht eine Handvoll ist. So wirft er 27 Würfe von jedem Getreide auf einen Haufen und schütten alles zusammen <…>[157].

§ 5. Ehe er (der Wirt. — *В. Т.*) zapfet, fällt er beim Viertelchen oder der Tonne nieder und bittet Gott etwa also: “Du gnädiger Gott, du hast mir gegeben diese deine Gabe, segne es nach deiner Mildigkeit, lass mich weiterhin mehr deinen Segen geniessen” p. p. Darauf zapft er ins Kännchen, giesset, ehe er trinket, daraus dreimal auf das Spund der Zemynelen, dabei er seine gewöhnlich Compliment derselben abelget, sprechend: Zemyne žedkellei žydek ruggeis, mežais ir wissais jauwais, buk linksmas Diewe ant musu pritu musu darbu szwents Angelas pri-butu, ir piktu žmogu priszalin nukraipyk, kad mus ne apjoktu etc. <…>[158]

§ 8. Während der Wirt den Hahnen und die Henne totschlägt, hebet ein jeder seine beide Hände auf zu Gott und spricht: “Gott und auch du Zemynele! siehe wir schenken dir diesen Hahn (Henne), nimm auf als ein Opfer (Geschenk), so von gutem Herzen von uns geschiehet” <…>» (Kap. VII, § 1—16).

Можно напомнить, что жертвоприношение петуха и курицы в подобных обрядах (в частности, окропление их кровью земли с целью увеличения ее плодородия) известно в русской и ряде других славянских ритуальных тра-

диций. Само окропление земли кровью образует «ритему», соотносимую с мотивом «основного» мифа — оплодотворение Матери-Земли дождем.

Жеминеле упоминается у Преториуса и далее, в частности, в связи с обрядовым праздником, посвященным Габъяуе (*Gabjauja*, также *Gabjaujis*, *Gabjaukurs*), божеству, связанному с урожаем зерновых (ср. *gabijà*, священный огонь домашнего очага, святыня и *jáuja* ʻовинʼ, ʻригаʼ)[159]. Об этом празднике Преториус рассказывает в главе IX — «Von Fest Gabjaugis». Его суть изложена в первых строках главы. «§ 1. Wenn sie ihr Getreidig ausgedroschen haben, halten sie auch ein Fest, dasselbe nennen sie **Gabjaugios**, gleichsam die Verrichtung des Dreschens in der Jaugien oder Scheunen, darinnen sie ihr Getreidig trocknen und dreschen. Gabjaugais ist ein Fest gleichsam der Jaugien und wird dem Gott Gabjaugja gehalten. Der wird als ein Gott der Jaugie, des Getreidigs und Feuers gehalten, welches allerdings aus ihren Gebeten zu sehen, die sie bei diesem Fest hersagen <…>».

В описании праздника есть ряд небольших текстов, обращенных хозяином дома к Габъяуе. Один из них почти сразу продолжается молитвенным обращением к Жеминеле:

«Nachdem ein solches Gebet verrichtet, setzt sich der Wirt nieder. Ehe er aber aus der ersten Kauszel etwas trinkt, giesst er erst etwas Bier der Zemynele auf die Erde, sprechende: Zemynele buk linksma ir žydek musu ruggeis etc. “Zemynele sei fröhlich und ergötze dich, lass unser Korn in unserm Felde blühen” etc. Darauf trinket er etwas aus der Kauszel und palambinket das Bier d. h. segnet es mit diesen Worten: Diekui mielam Diewui uz tus gerrus dowanus, dů̊k muns kitta metu tolus tawo gerybe, iszlaikyk prigerros Sweikatos etc. Daraus trinkt er es aus und seinem Sohne oder Knechte zu, der die Kauszel vom Wirt mit beiden Händen empfangen muss und gleich ihm der Zemynele hingiessen und palabinken, nur dass lange Gebet nicht repetiren darf. <…>» (Kap. IX, § 1—6)[160].

Шестая книга сочинения М. Преториуса начинается с главы, обозначенной как «Iszwentinnimas sodybes. Die Einheiligung der Baustätte», и тема Жеминеле и других мифологических *Žem*-персонажей занимает здесь значительное место; более того, в самом начале главы формулируется мысль о том, что в Земле присутствует нечто божественное, и, представляется, за этим божественным стоит что-то иное по сравнению с «божественностью» языческих богов. Да, Земля имела в балтийской мифологии свои воплощения, и число их было даже избыточно, хотя эта избыточность сама по себе показательна: она свидетельствует о работе мифологической мысли и образного осмысления феномена земли на пути к Земле, но результатом этой работы, пожалуй, было только осознание или даже появление смутного чувства некоего

существенного отличия Земли от других божественных мифологических персонажей, ощущение, может быть, и понимание, что идея образа Земли шире и, главное, глубже, чем даже ее персонажные воплощения. В этом отношении некоторые интересные параллели возникают между этими представлениями о Земле в балтийской традиции и тем, что говорилось выше о «богословии Земли» в русской традиции, о синтетически-универсальном образе Земли.

Во всяком случае в цитируемых ниже фрагментах традиционное, укорененное в языческих представлениях о земле иногда озаряется, правда, неясно и смутно и лишь на мгновение, предвестием открытия новой глубины в старом образе, однако введение христианства не позволило развить дальше эти намеки. Подлинная глубина религиозных идей и образов открылась в том, что́ преодолевало «языческие» видения истины. Тем не менее, путь к ней вел не только извне, но и изнутри, и потому это «внутреннее» не должно игнорироваться.

Разумеется, при оценке цитируемого ниже нельзя отождествлять представления литовского земледельца о Земле и рефлексии на ее счет «ученейшего» Преториуса. Ср.:

«§ 1. Der Nachlass der alten Nadrauer, Zalawonen, Sudauer sind der Meinung, dass in der Erden etwas Göttliches stecke, daher der Erde unter dem Namen Zemynelis, Zempattys oder Zemynele allerhand Verehrungen erweisen, insonderheit der Zemynele.

§ 2. Der Zemynelen schreiben sie alle die munia und Würkungen zu, die die Preussischen Historici dem Pergubrio, Padrympo, Curcho, Ausszwaito, Pilwitto zuschreiben. Denn die Zemynele giebt und erhält ihrer Meinung nach Menschen und Vieh und Dingen das Leben, darum sie auch bei allen ihren Solennitäten allezeit sie zuerst verehren. Wird jemand geboren, kommt jemand zu einem Stande, wird einem Hauswirt ein Pferd geboren, für allen Andern Dingen muss die Zemynele zuerst verehret werden, da sie allen das Leben giebt und erhält. Stirbt jemand, wird die Zemynele bedienet, ja ihr vertrauet, was sie des Verstorbenen Seele wünschen und gönnen. Sie wird zu Zeit fleissiger bedient, als bei andern Feiern, weil der Verstorbene der Zemynelen benötiget ist, gleich als würde es ihm nicht wol gehen, wenn sie auf ihn zürne. Darum bedienen sie sie nicht allein zu der Zeit, der wenn der Mensch gestorben ist und begraben wird, sondern noch viele Jahre hernach um die Zeit seines Begräbnisses.

§ 3. Sie machen einen Unterschied zwischen dem Masculinum Zemepatys und dem Femininum Zemyna oder Zemynele. Doch hört man bisweilen auch Zemynele gleichsam wird "Zemynele (Zemyna) buk linksmas ant musu" gleichsam "Terra sis nobis benignus", während sie doch sonst sehr accurat nach ihrem Syntaxi reden» (VI, Kap. I, § 1—3).

Далее в этой же главе следуют § 5—8, посвященные Жемепатису, о котором вкратце см. ниже, но в § 7 снова упоминается Жеминеле:

«Dann trinkt er (der Hauswirt. — *B. T.*) auf gewöhnliche preussische Art mit der Sonnen herum, po sauli (l. pa saulini). Auf diese Weise trinkt er die drei Kauszeln nach einander aus und die Andern müssen es ihm nachtun; zuletzt hebt er an zu singen. Nach dem Gesange heben sie an zu essen. Ein jedweder drückt sein Brod, indem er es anfasset, an die Erde und spricht: “Du Zemepatie, du giebst uns solch gut Brod. Wir danken dir. Hilf, dass wir durch deinen Segen unsre Aecker betreiben und durch Zutun der Zemynele mehr deiner guten Gaben empfangen”. Darauf heben er das Brod in die Höhe, gen Himmel sehend und spricht: Diewe pasotinx mus! Gott sättige uns! Damit wird kniend gegessen. Nach dem Essen sagt er sein Gebet mit Danksagung, dass Gott sich diese Feier gefallen lassen, und mit der Bitte um weitere Bewahrung des Hauses etc. Dann trinkt er zemynelaudams, palabindams, papildams (l. papildidams) aus und also gehen alle drei Kauszeln herum» (VI, Kap. I, § 7)[161].

Жеминеле также упоминается в главе III (той же шестой книги), озаглавленной «Die Einheiligung der Pferde»:

«§ 1. Gegen Weihnachten, wenn der Wirt seine Pferde einstellet, begeht er seine alljährliche Feier und nimmt das Bier, das er beim Feste Sąbarios gehabt.

§ 2. Dann ersieht er sich einen Hahnen (dersellbe darf nicht rot sein) und zapft sich ein ganz Weniges in ein Kännchen, giesset es der Zemynele auf die Erde und dann erst füllt er die Kanne mit Bier ganz voll.

Er nimmt die Kanne in die Hand, und bittet Gott nach gebührlicher Danksagung, dass er ihn sammt seinem Vieh, insonderheit die Pferde erhalten, er wolle auch weiter ihr Futter segnen und ihn vor allen Unfalle im Stalle, auf der Reise, bei der Arbeit, vor Wolfen usw. bewahren <…>

§ 5. <…> item neben ihm steht mit Bier gefüllt ein offen Gefäss nach Art eines Eimers, worin ein Schlöf (Schöpflöffel samtis) steckt. Dasselbe wird zu diesem Zweck vorrätig gehalten und ist von einem Maldeniken geheiliget. Will er nun die Feier anfangen, so giesset er in eine neue geheiligte Kauszel zuerst ein wenig für die Zemynele und schüttet es auf die Erde mit dem gewöhnlichen Compliment: Zemynele buk linksma ant musu ir mano arkliû <…> Nachdem er **ausgetrunken fängt er an nach Art der Pferde zu weihern und mit dem Munde zu prausten** <…>» (VI, Kap. III, § 1, 2, 5)[162].

Дважды возникает образ Жеминеле в главе IX — «О крестинах» («Von Kindelbieren»):

«§ 8. Darauf giebt der Wirt der Alten ein dazu bereit gehaltenes Töpfchen mit Brantwein. Diese nimmts in die Hand, dankt Gott und betet für Mutter und Kind, giesset darauf der Zemynele etwas auf die Erden, sprechend: buk linksma etc. zydek musu ruggeis, kweczeis etc. Sei doch gnädig dem Kinde! — Sie trinkt etwas palabindama, die es auch palabindama

trinket und ihrem Manne zubringt, der bringts dann ohne Benediction der Alten, die weiter der Mutter, die Mutter dem Vater usw <…>

§ 11. Wenn der Vater die Taufe bestellt und Gevattern kommen, geht die Hebamme ihnen mit der Kauszel entgegen und alle trinken herum. Dann giebt die Hebemutter ihnen das Kind, indem sie dasselbe auf dem linken Arm, in der linken (l. rechten) Hand die gefüllte Kauszel trägt und die Panna Maria (oder die Laime) um Hilfe anruft, dass des Kind die Taufe erhalten und seinen Namen verdienen möge. Nach dem Gebet giesset sie auf die Erde und bittet die Zemynele, sie möge dem Kinde gnädig sein und es auf Erden glücklich werden lassen <…>» (VI, Kap. IX, § 8, 11)[163].

Наконец, Жеминеле появляется в главе XI — «Von den Ceremonien bei den jetzigen Begräbnissen der Preussen, Nadrauen und Zalavonier», и ее связь с похоронным обрядом как бы заключает тот жизненный круг и те ключевые события, где роль Жеминеле является отмеченной и определяющей:

«§ 2. Stirbt nun der Mensch, so wachsen sie ihn sauber, bekleiden ihn mit seinen besten Kleidern und setzen ihn auf einen Stuhl. Dabei wird tapfer getrunken. Einer von den Freunden betet, die Kauszel in der Hand haltend, für die Seele des Verstorbenen, giest dann etwas auf die Erde mit den Worten: Zemynele buk linksma ir priimk szę dusele, ir gerrai kawrok! i. e. Sei fröhlich, Zemynele, und nimm diese Seele wol auf und verwahre sie wol. Darauf trinkt er palabindams, worauf ihm die Kauszel wieder gefüllt wird und er dem Todten zutrinkt: “Nun du, mein guter Freund, Bruder etc. Gott wolle deine Seele wol bewahren!” Nachdem er ausgetrunken, reicht er es dem Nachbar, der auch zemynelaudams und palabindams trinket und so geht es in der Gesellschaft herum <…>

§ 8. Sie meinen, dass die Seele des Verstorbenen dadurch Erleichterung habe, wenn ein jedweder der Zemynele etwas libiret und ihr die Seele recommandiret, danebenst auch beim palabinken dem Verstorbenen alles gutes wünscht. Haben alle auf solche Art getrunken, so fast der vornehmste Freund unter den Trauerleuten die Kauszel an und hält ein Gebet, worin er sowol des Todten gedenkt, als um Segnung der Speise bittet. Darauf wird gesungen, und nach den altpreussischen Ceremonien getrunken. Dann steht es jedem frei zuzulangen und zu essen. Die Gäste beim Trauermahl tun aber das gewiss, dass sie drei Bissen Brod, und ebensoviel Bissen Fleisch, und ebensoviel Löffel auf die Erde giessen und werfen, mit dem Anwunsch bei jedem, dass Zemynele dem Verstorbenen in der andern Welt (einige sagen im Himmel) gnädig sein wolle und die Seele wol bewahren und pflegen. Nach geschehener Danksagung trinken sie weiter und singen dabei geistliche Lieder <…>» (VI, Kap. XI, § 2, 8)[164].

В первой половине XVIII века Жемину, обычно вместе с Жемепатисом, упоминают и лексикографы литовского языка. Так, Я. Бродовский в рукописи

немецко-литовской части своего словаря в разделе «Götze» приводит: Ceres Zemynal Zemespati Göttin des Getreyds (с. 597), а в литовско-немецкой части поясняет — Zieminele Ziedkele. Du Blüthe bringende Erde, geseegne unser Hände Arbeit. Labindami. Diese Redens Art gebrauchen die Littauer, wenn sie eine Hable Bier trincken und davon auff die Erde giessen, NB auch wenn sie in der Christnacht ihre Mahlzeit halten (с. 457) [165]. Филипп Руиг в своем лексиконе отмечает — «Žeiemina, Žempati M. die Erdgöttin der Heyden». По сути дела, известная песня из собрания Л. Резы «Mergatė tarp svetimų» знаменует открытие нового источника для суждения о Жемине-Жеминеле, хотя, конечно, песенные цитаты неоднократно встречались и в более ранних текстах, представляющих собой описания балтийских религиозных обрядов, в которых Земля играла важную роль. Тем не менее значение этого обращения к Жеминеле в песнях из собрания Резы возрастает и потому, что в ней этот образ включается в нарратив, в сюжет и как бы получает новое пространство для выявления своих потенций.

Впрочем, и в конце XIX века, согласно этнографическим данным, в некоторых местах земледельцы-дзуки знали, что Жемина — богиня, ведающая урожаем хлебных злаков и связанная особенно тесно именно с земледельцами. Да и сам земледелец, ленившийся работать на пашне или плохо взрыхлявший ее (*Żemei maistelio neduodavo, daigams patalėlio nepaklodavo*), сознавал свою вину перед Землей в виде ее персонифицированного образа. И Жемина таким нерачительным земледельцам не помогала. Но есть свидетельства и иного отношения к земле и к ее мифологизированному образу Земле. Существуют данные, относящиеся к началу XI века (1004 г.), из которых видно, что пруссы охраняли землю от чужестранцев, людей иной веры, и заботились о том, чтобы они не топтали их Землю, потому что она может рассердиться и не принести урожая, плодов, потомства [166].

Значение этих литовских ритуалов с участием Жемины-Жеминеле и особенно сочинения Преториуса, если говорить о старых источниках, тем больше, что латышская народная традиция акцентирует аналогичный образ *Zemes māte* в дайнах, и в ней, как и в русской традиции, описания ритуалов этого рода сведены к минимуму, точнее — к более или менее разрозненным деталям их, их языковым обозначениям или соответствиям в виде формул и иного рода речений, в обычаях, привычках, представлениях, часто оторванных от ритуалов, хотя, конечно, по происхождению с ними связанных. Эти особенности каждой из названных традиций помогают восполнить пробелы или восстановить мотивировки, не зафиксированные в другой традиции.

Так, известно, что в русской традиции есть обычай в особых случаях целовать землю, но контекст этого акта оказывается в источниках слишком разреженным и недостаточно определенным, чтобы восстановить целое,

частью которого он был некогда. Зато литовские данные, относящиеся к недавнему времени, позволяют с достаточной надежностью предполагать нечто подобное и для русского целования земли. П. Дундулиене сообщает, что литовские крестьяне не только чтили Землю-кормилицу и устроительницу, но и любили ее и в разных случаях в знак этой любви целовали ее. Чаще всего это происходило утром при вставании или вечером, когда отправлялись спать, также начиная какие-нибудь сложные работы. В окрестностях Видукле требовалось в течение дня двенадцатикратно поцеловать Землю. Весной, когда начинали цвести плодовые деревья и другие растения, Землю целовали семикратно. При целовании Земли люди творили молитвы. Крестьяне-земледельцы, жившие в районе Кретинги и Саланты, целуя Землю, приговаривали: «Iš Žemelės parėjau, į Žemelę nueisiu» или «Žeme, motina mano, aš iš tavęs esu, tu mane šeri, tu mane nešioji, tu mane ir po mirties pasiimsi» [167]. Кстати, здесь очень важно обращение к Земле как к своей матери, поскольку в литовской традиции образ Матери-Земли по сравнению с латышской и русской народными традициями оказался несколько оттесненным на периферию, в частности, и потому, что существовало и мужское персонифицированное воплощение Земли. Впрочем, такое же обращение повторяется и в других известных случаях. Так, в деревне Рекайчяй (уезд Таураге) Землю коленопреклоненно целовали утром и вечером, приговаривая: «Žeme mano, motina mano, aš iš tavęs atėjau ir vėl noriu atgal pareiti». Сходным образом говорили и в деревне Паэжеряй (Расяйняйский р-н), целуя Землю: «Žeme, motina mano, iš tavęs atėjau ir į tave pavirsiu». Эта формула подтверждает принадлежность человека Земле, единство с нею через свое сыновство. Каждый человек не просто человек Земли, но именно ее сын или дочь (насколько позволяют понять типологические данные, такие формулы произносятся обыкновенно мужчинами) [168].

Обращались к Земле и целовали ее и в других важных жизненных событиях. Так, еще в начале XX века крестьяне в окрестностях Швянчёниса, отправляясь в дальнюю поездку и покидая семью, становились на колени, молились и заключали молитву целованием Земли, веря, что «странствующий и путешествующий» вернется домой здоровым и невредимым (такой же обряд в подобных случаях отмечен и в русской народной традиции). Нечто подобное совершалось в отмеченные моменты земледельческого цикла, особенно при начале пахоты или сборе урожая, когда целование Земли нередко сопровождалось и жертвоприношениями персонифицированным образам Земли — Жемине, Жеминеле, Жемеле и «мужскому» Жемининкасу или Жемепатису. Подробные сведения о таких обрядах, почерпнутые из сочинения М. Преториуса, в изобилии приведены выше [169], ср. выливание пива на Землю-Жеминеле, напоевая ее прежде чем сами участники обряда начинают пить. Этот

мотив, существующий в обрядовой практике и других традиций, своими корнями уходит в глубокое прошлое. Достаточно напомнить об изображении в трипольской керамике Великой Матери, изливающей из своей груди на Землю оплодотворяющий ее дождь, или сцену похорон Патрокла из «Илиады», когда Ахилл, зачерпнув вина, выливает его на Мать-Землю [170].

Если в обряде целования Земли активен человек, сын Земли, и действие направлено от него к ней (правда, в надежде, что Земля со временем воздаст ему с избытком свои блага), то в обряде прислушивания к Земле, слушания ее человек скорее пассивен: он ждет, что скажет ему Земля, выступающая как наиболее информативная участница этого немого диалога.

В контекст персонифицированных образов Земли в ее высоком и положительном значении входят и мужские божества, известные в литовской народной мифологической традиции под такими именами, как *Žemininkas*, *Žemepatis*, *Žeminėlis*, *Žemeliukas*, и являющиеся вариантами обозначения по сути дела единого мифологического образа. В широком смысле все эти «мужские» алловарианты составляют единство с «женскими» алловариантами *Žemyna*, *Žemynė*, *Žemynėlė*, *Žemėlė*, *Žemynylena,* хотя женское персонифицированное воплощение Земли-Матери (ср. *Žeme*, *motina mano…*), очевидно, существенно древнее ее мужского дублера-напарника [171].

Появление и развитие этой «мужской» ипостаси традиционно «женской» Земли составляет важное отличие литовской мифологии и — шире — литовского представления о мире, его движущих силах и его устройстве, если угодно, важной особенности литовского менталитета («мужественное» творчество на пути от природы к культуре, конструктивное собирание, «мужское» чувство ответственности), от соответствующих представлений русской народной традиции, русской психеи и русской ментальности. «Маскулинизация» женского образа Земли, зашедшая достаточно далеко [ср., в частности, обозначение человека как «земного» — ст.-лит. *žmuõ* (Бреткунас, Даукша, Ширвид, см. Fraenkel LEW 1320), совр. *Žmogùs*, *žmónės* ʻлюди’ при сохранении *žmonà* ʻжена’, ср. также *móteris* ʻженщина’, *mótė* ʻжена’, ʻмать /матери/’ и т. п.], образует существенный вектор движения сознания и находит подтверждение отнюдь не только в языке, в сфере бессознательного, подсознания, но и в опытах рефлексии.

Целый ряд данных о Жемининкасе-Жемепатисе приводился уже ранее, когда это божество выступало бок о бок с Жеминой-Жеминеле. Поэтому, учитывая вышеприведенные примеры и помня о вторичности «мужского» образа Земли и о несколько иной трактовке им того, что понимается под Землей, можно ограничиться лишь несколькими дополнительными примерами, которые небезразличны и для понимания контекста, в котором выступает Жемина-Жеминеле.

Как известно, Жемининкас-Жемепатис — покровитель усадеб, построек — жилых и хозяйственных (в частности, предназначенных для скота), оберегающий х о з я й с т в о в целом, и в этом смысле он представляет собой интенсифицированный sub specie культуры образ Земли. В обращении самой книжечки (Kniegeles) к литовцам и жемайтам, предшествующем первому переводу «Катехизиса» (1547), Мажвидас писал:

Kaukas S z e m e p a t i s lauksargus pameskiet,
Visas welnuwas deiwes apleiskiet.
Tos diewes negal iums neka giera doty
Bet tur wysus amszinai prapuldinty.

В предисловии к литовскому изданию «Катехизиса» фиксируется современное Мажвидасу состояние веры и заблуждений, распространенных среди литовцев Восточной Пруссии — «Sunt qui Percuno uota faciunt, quibusquam ob rem frumentariam Laucosargus et propter pecuariam S e m e p a t e s colitur». Упоминается Жемепатис и в рукописи «Вольфенбютельской Постиллы» (1573). Примерно то же, что и Мажвидас, пишет о пережитках язычества среди литовцев и Й. Бреткунас в своей «Постилле» (1591): «Pamiesk gi, miela Lietuva, melstis į Kaukus, Aitvarą, Ž e m ė p a c z i u s arba kitas deives ir mirusius šventuosius…» И далее он указывает, что Жемепатиса и каукаса почитают «pirm Saulės ir Mėnulio». В другом месте он отмечает еще раз выделенность Жемепатиса и каукаса — «meldesi Szemepaczus, Kaukus». В своей «Хронике» (1582) М. Стрыйковский упоминает бога Земли Жемининкаса (Ziemiennik), которого почитали в Литве (в этой же связи говорится и о змеях, которых кормили молоком, о жертвоприношении черных кур). Особенно важны сообщаемые в «Хронике» детали праздника сбора урожая. Участники собирались в большом доме (а не на жертвоприносительном холме, как это было ранее). Стол покрывали сеном и полотняной скатертью и ставили на него несколько короваев хлеба, а по краям стола расставляли большие кувшины пива. Потом приводили теленка и телицу, овна и овцу, козла и козу, двух поросят — мужского и женского пола, петуха и курицу, гуся и гусыню. Под руководством жреца (знахаря) происходило заклание этих животных. При этом произносились такие слова: «Тебе, Жемининкас, наш бог, приносим жертву и благодарим за то, что за протекший год ты сохранил нас здоровыми и в избытке всего, зерна и всего хорошего дал, от огня, железа, чумы и от всех наших врагов сохранил» [172]. (Впрочем, наиболее ранняя фиксация имени Жемининкаса принадлежит не Стрыйковскому, а Яну Длугошу, XV в.) Подобный праздник урожая в 1595 году был описан Генненбергом, сообщившим ряд новых деталей [173].

Жемепатис был отмечен и Я. Ласицким, сначала кратко, в составе своего рода определения («…permultos Z e m o p a c i o s, id est terrestres ii veneran-

tur»), а несколько далее — подробнее при описании празднества, устраиваемого в честь сбора урожая: «Primus augur, certa verba prolocutus, animalis caput caetaeraque membra fuste verberat, quem turba idem agens ac haec dicens sequitur: Haec tibi o Zemiennik deus gratias agentes offerimus, quod nos hoc anno incolumes conservaris, et omnia nobis abunde dederis, idem ut et in posterum facias, te oramus <…> Antequam vero ipso comedunt, uniuscuique ferculi portiunculam abscisam in omnes domus angulos, ista dicentes abjiciunt: Accipe Zemiennik grato animo sacrificium, atque laetus comede. Tum demum ipsi cuoque praelaute epulantur» (ср. также «Simili modo Rauguzemapati offerunt»).

Согласно А. Гванини и Я. Ласицкому обряд, посвященный этому божеству, совершался в конце октября и продолжался несколько дней. Его название Ilgių šventė. Детали этого празднества позволяют отождествить его с тем праздником сбора урожая, который описал Стрыйковский. Существенная деталь относится к началу обряда — перед началом еды каждый откусывает маленький кусок кушанья и бросает в угол, говоря: «О Жемининкас, прими с удовольствием эту жертву и, радуясь, съешь ее. После этого присутствующие начинают пировать. Стрыйковский же указывает, что подобный обряд был известен и на Руси [174].

В уже цитированном стихотворении В. Мартини «Ad plebem Lituanicam» (1666) также упоминается *Žemepati.*

Но, конечно, ничто из этих свидетельств не может сравниться (даже в их сумме) по полноте, детальности и точности с описанием М. Преториуса. Несколько примеров (кроме приведенных уже ранее в связи с Жеминеле):

«§ 5. Zempatys ist eigentlich ein Gott der über die Sodyben d. h. die Wohn- und Baustätten eines Wirts die Aufsicht hat und dieselbe schützt und bewahret. An diesem Gott hanget die Wolfahrt der Wirtschaft. So der Zemepatis erzürnet ist, wirds keinem in der Wohnung recht ergehen, weder dem Wirt, seinem Kindern und Gesinde, noch sogar dem Vieh. Aller Segen und Schade, der in einem Gehöft erfordet wird oder geschehen kann, wird gleichsam dem Zemepattei zugeschrieben.

§ 6. Denselben zu begütigen, pflegt er Hauswirt jährlich, wenn die kürzesten Tage sind, es auch wol etwas ungestüm ist, von den Erstlingen des Getreides, davon er auf dieselbe Art wie beim Fest Sambarios genommen, ein Bier zu brauen. Die Wirtin backet Strützel von besten Weitzen und Brod vom besten Korn, und zwar soviel als der Wirt Leute von seinem Geblüt am Tische hält (Weib, Kinder, Kindeskinder, Bruder, Schwester und deren Kinder, wo sie in seinem Hof und seiner Haushaltung leben). Die Abgeteilten aber und das gemietete Gesinde werden von dieser Feier ausgeschlossen. Der Wirt zapft sich selbst ein Töpfchen Bier voll und geht in die Namus, d. i. ein offen Haus ohne Ofen, Rauchhaus, worin sie al-

lezeit Feuer halten. Hat er solch N a m u s nicht, so verrichtet er es in seiner Stube, da er auf die Erde drei oder vier brennende Lichte setzt. Dorthin ist auch ein Hahn und eine Henne von einer Farbe (aber nicht rot) und von einer Brüte hingebracht. Dann kniet er nieder und das Töpfchen in der Hand haltend tut er zu Gott und zu dem Z e m e p a t y s sein Gebet, worin er Gott danket, dass er ihm und seine Wohnung und alles was darinnen ist, habe erhalten wollen, und ihm die Güte erwiesen, dass er diese Feier wol anfangen und schliessen volle.

§ 7. Nach dem Gebet trinkt er mit den gewöhnlichen Ceremonien z e m y n e l a u d a m s und p a l a b i n d a m s, aber nicht papildams (1. papildidams), i. e. dass ihnen nicht wird aufgefüllet, ein Dritteil. Darauf schlägt er kniend mit einem dazu gewidmeten Stock den Hahnen todt, jetzt trinkt er wiederum, dann s c h l ä g t, er die Henne todt. Wenn nur der Wirt den Hahnen oder die Henne schlägt, seufzen die Anwesenden mit dem Wirt zu Gott: "Nimm vorlieb, lieber Gott Z e m e p a t i, mit dieser Gabe, sei freundlich über uns". Wenn das geschehen, trinkt er alles aus. Den Hahnen und die Henne nimmt die Wirten zu sich, macht sie rein und kochet sie. Wenn nun alles fertig ist, die Wirtin den Platz der E r d e n in der Stuben, worauf sie essen wollen, reinlich bekleidet, drei oder vier Licht aufgestecket, einem jedweden sein Brod vorgeleget, der Wirt seine Pfeifkanne Bier und seine drei geheiligte Kauszeln neben sich gesetzet, kniet er nieder mit allen Seinigen. Kein Fremde oder gemietetes Gesinde darf dabei sein. Er nimmt die erste Kauszel in die Hand, tut sein Gebet Gott und dem Z e m e p a t t i dankend, dass er ihn mit den Seinigen, sein Haus und Hof und was drin ist (er specificiret dabei fast Alles; worin sein Vermögen steckt) vor allem Schaden, besonders vor Feuer bewahret. Er bittet ihn weiter zu behüten, um sein Gehöft die heil. Engel zu halten und auch dem heiligen Feuer zu wehren, dass es ihm keinen Schaden tue. Dann trinkt er auf gewöhnliche preussische Art mit der Sonnen herum, p o s a u l i (1. p a s a u l i n i). Auf diese Weise trinkt er die drei Kauszeln nach einander aus und die Andern müssen es ihm nachtun; zuletzt hebt er an zu singen. Nach dem Gesange heben sie an zu essen. Ein jedweder drückt sein Brod, indem er es anfasset, an die Erde und spricht: "Du Z e m e p a t i e, du giebst uns solch gut Brod. Wir danken dir. Hilf, dass wir durch deinen Segen unsere Aecker betreiben und durch Zutun der Zemynele mehr deiner guten Gaben empfangen". Darauf hebt er das Brod in die Hohe, gen Himmel sehend und spricht: D i e w e p a s o t i n x m u s! Gott sätige uns! Damit wird kniend gegessen. Nach dem Essen sagt er sein Gebet mit Danksagung, dass Gott sich diese Feier gefallen lassen, und mit der Bitte um weitere Bewahrung des Hauses etc. Dann trinkt er z e m y n e l a u d a m s, p a l a b i n d a m s, p a p i l d a m s (1. papildidams) aus und also gehen alle drei Kauszeln herum <…>» (VI, Kap. I, § 5—7) [175].

Об упоминании *Zemespati*, *Žemepati* у Бродовского и Руига см. выше [176]. Варианты названия *Zemeluks* отмечены прежде всего у Преториуса — наряду

с основной формой *Zemeluks* ср. *Zemelukas*, *Zemelukis*, *Zemelukytis*, *Zemeloxis*, *Zemeluksztis* [177].

Несколько существенных наблюдений напрашиваются из приведенного материала. Они касаются как собственно литовской ситуации, так и соотношения ее с русской традицией при том, что за «литовским» и «русским» в определенной степени стоит «балтийское» и «славянское» и вся проблема балто-славянской мифологической и языковой реконструкции.

Прежде всего — о соотношении в литовском *Žemininkas'*а и *Žemepatis'*а. Соображения внутреннего характера и весь сравнительно-исторический контекст склоняют к тому, чтобы первенство в авторитетности и в древности отдать форме *Žemepatis* и стоящему за ним образу, а в форме *Žemininkas* и соответствующем образе видеть менее официальное и более интимное обозначение того же самого Жемепатиса, возникшее как результат своего рода конверсии — и семантической и словообразовательной. Поэтому поиск индоевропейских параллелей, естественно, должен быть ориентирован на форму *Žemepatis* и на образ Господина [178] Земли, ее повелителя и защитника.

Несомненно, что в старых данных о Жемепатисе (и Жемининкасе) — и собственно мифологических и относящихся к ритуалу — он выступает не как «земляной» дух (хотя бы и как их господин-повелитель) и не как хтонический персонаж, но именно как Господин Земли, равноправный партнер Жемины, с которой он разделяет (suum cuique) весь круг земных функций. В данном случае существенно подчеркнуть важное различие этих двух персонажей, весьма вероятно, являющихся супругами (ср. элемент *pat-* : *pàts* ʽмуж', ʽсам' — *patì* ʽсупруга', ʽсама'). Но прежде всего в этом контексте возникает вопрос, не является ли и форма *Žemyna* результатом конверсии, подобной той, что дала в результате *Žemininkas'*а, и не следует ли для известного периода реконструировать форму **Žem*(*es*)*-pati* как обозначение Госпожи-Земли, параллельное мужскому образу Господина Земли — **Žem*(*es*)*-pats* (*Žemepatis*); во всяком случае в русской народной словесности известен образ *Госпожи Земли* (*Государыни Земли*), хотя встречается он нечасто. Определенный ответ на этот двойной вопрос дать трудно, но считаться с возможностью и такой реконструкции необходимо. Если же это так, то тезис о большей архаичности женского образа Жемины перед мужским Жемепатисом приобретает черты относительности или, по меньшей мере, требует дополнительного разъяснения.

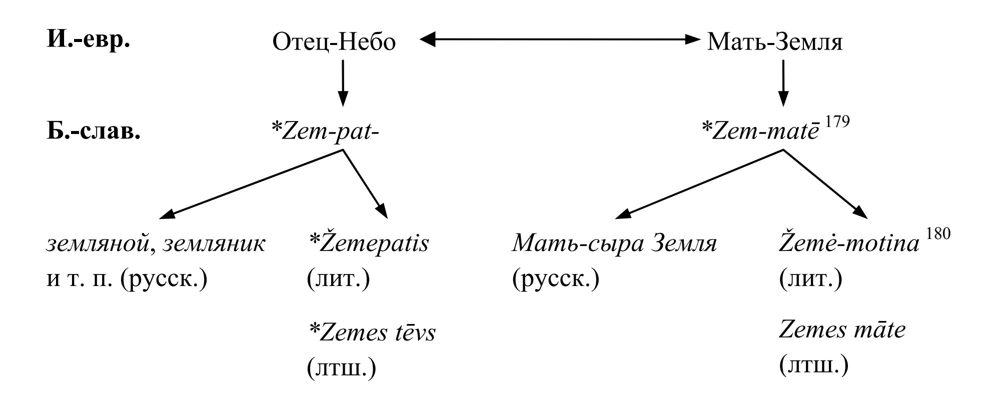
Таким разъяснением могло бы быть предположение, основанное на реконструкции древнейшей божественной пары Отца-Неба и Матери-Земли, зафиксированной в ряде архаичных индоевропейских традиций. Согласно внутренней форме имени *Žeme-patis* он Господин Земли (но никак не Господин-Земля в отличие от Госпожа-Земля!), что в ряде других традиций соот-

ветствует Господину или Отцу-Небу. Это различие еще раз подчеркивает, что сфера Неба — вотчина Господина и Отца, и с нею этот Господин и Отец сливается полностью, в той же степени, что и Госпожа и Мать-Земля с самой Землей, ее владением. Земля самодостаточна, в частности и потому, что она пассивна и пребывает в вечном ожидании. Небо не самодостаточно и нуждается в проективном пространстве для своей реализации, где оно и оставляет свой «отцовский» след в общих с Землей детях. Поэтому нельзя исключать, что *Žeme-patis* — результат той ипостаси Отца-Неба, в которой он спускается на Землю и в которой он как бы увиден с Земли. То, что Небо внешне по отношению к Земле, ничему не препятствует, в частности, его супружеским функциям. Эта «внешность» Неба искупается и компенсируется большей энергетичностью, активностью и агрессивностью его. Семя жизни у него, и на первом шагу к ее порождению инициатива у Неба, и все зависит от него и только от него. Ответственность Земли начинается лишь тогда, когда это семя жизни получено ею. Не случайно, что во многих архаичных традициях мужская партия в рождении расценивалась как основная, и древние греки в V веке до н. э., как можно судить, между прочим, по трагедиям, видимо, разделяли этот взгляд.

В этой перспективе Жемепатис, Господин Земли (но не Господин-Земля), спустившийся на нее с Неба и долженствующий сохранить свое положение Господина над Землей, инициатора жизни, породителя (во внешнем аспекте акта порождения), зачинателя-зачателя, неизбежно получает свою самую важную «земную» долю — дом, двор, усадьба, хозяйство, дороги, социальное устройство, ритуал, т. е. то, чего «природная» Земля создать не может. Иначе говоря, культура на Земле — локус и функция Жемепатиса. И если раньше Земля обрабатывалась, возделывалась, на ней взращивали потомство, жили, обитали, населяли ее, но и почитали, уважали (все эти действия охватываются латинским глаголом *colo*, *cultum*), то с приходом Неба на Землю в лице Жемепатиса наиболее интенсивная часть порождаемого, культура (*cultura*) как своего рода стрела развития, становится его, Жемепатиса, делом, а сам Жемепатис, если угодно, превращается в культурного героя, продолжающего творение на его новом, уже «вне-природном» (хотя с природой и связанном) этапе. Что это именно так, подтверждают и многие фрагменты из сочинения Преториуса, и следы ритуалов с участием Жемепатиса, отмечаемые вплоть до начала XX века, и сам культ (*cultus*) этого божества, и роль его в создании культа как такового. Во всяком случае таковы были первые деяния Жемепатиса на Земле, о которых можно судить, и таковы были потенции развития его образа, взятое им направление, обозначенная этим образом цель, о чем можно, однако, только предполагать. Если сказанное имеет основание, то перед нами разительная разница с «русской» ситуацией, когда уделом

мужского начала в сфере Земли становится быть «нечистью» (хотя и не особенно вредной), «земляными» духами наряду с духами водными (водяной), лесными (леший, лесовик), болотными (болотник) и т. п.

Все это дает основание и тем более повод предложить некую достаточно обобщенную и потому, конечно, условную схему реконструкции «небесно-земного» фрагмента балто-славянской мифологии, ориентированную на «земное» (и потому сознательно неполную):



В заключение следует напомнить, что довольно многое может быть подтверждено при обращении к индоевропейскому уровню, но эта задача здесь не преследуется. Поэтому тут достаточно обозначить (разумеется, весьма условно) стартовую ситуацию — и.-евр. **pətē*(*r*)-*di̯eus* & **mātḗ*(*r*)- — -*g'hðem-* (*g'hðom*), а также привести несколько примеров (исключительно для иллюстрации), подтверждающих архаичность образования *Žem-patis* (потенциальное **Žem-podь* в праславянском коде) и стоящего за ним образа. Количество примеров и традиций, из которых эти примеры могли бы быть почерпнуты, легко могло бы быть увеличено, но здесь в этом нет необходимости. При рассмотрении параллелей лит. *Žeme-patis* с ведийскими (все из RV) примерами (а они наиболее убедительны, хотя и неединственны) следует помнить об отмеченных выше «домашне-хозяйственно-имущественных» и социальных функциях Жемепатиса.

Ср.: *Vā́stoṣ pate práti jānīhy asmā́n* (VII, 54, 1) «О Востошпати (букв. — Господин дома, двора, жилья. — *В. Т.*), признай нас»; — *Vā́stoṣ pate pratáraṇo na edhi* | *gayasphā́no góbhir aśvebhir indo* (VII, 54, 2) «О Вастошпати, будь нам продлевателем (срока жизни), | Коровами и конями приводя хозяйство к процветанию»; — *Vā́stoṣ pate śaṃ áyā saṃsádā te* | *sakṣīmáhi raṇváyā gātumáyā* (VII, 54, 3) «О Вастошпати, пусть будем мы одарены твоим (все)могущим | Обществом, доставляющим наслаж-

дение, открывающим (все) выходы!»; — *V ā́ s t o ṣ p a t e dhruvā́ sthū́na...* (VIII, 17, 14) «*О Господин дома: крепкий столб...*»; — *k ṣ é t r a s y a p a t e mádhumantam ūrmím̥* (IV, 57, 2) «О Господин поля, подоись у нас медовой волною»; — *k ṣ é t r a s y a p á t i r mádhumān no astv* (IV, 57, 3) «Господин поля да будет нам медовым»; — *úpa bhavāmahai | sómaṃ s v a s t ī́ b h ú v a n a s y a yás pátiḥ* (V, 51, 12) «мы обращаемся к Соме на благо — кто Господин вселенной»; — *ā́ pavasva d i ś ā m p a t a ārjīkā́t soma nūdhvaḥ* (IX, 113, 2) «Очищайся, о Господин сторон света, щедрый Сома из Арджики» (к сторонам света ср. углы стола в ритуале, где участвует Жемепатис); — *śāṃ n ā ḥ k ṣ é t r a s y a p á t i r astu śambhuḥ* (VII, 35, 10) «На счастье нам пусть будет Господин поля благодатный!»; — *agnír mūrdhā́ d i v ā ḥ k a k ú t p a t i ḥ* (VIII, 44, 6) «Агни — глава неба, вершина; он хозяин Земли» (к теме Неба, спустившегося на Землю и хозяйствующего на ней, см. выше); — *prá no yacha v í ś a s p a t e d h a n a d ā́ asi nas tvam* (X, 141, 1) «Подари нам, о Господин племен, ты наш даритель богатства»; — *Vayám u tvā p a t h a s p a t e* (VI, 53, 1) «Вот и мы, о Господин пути» (в гимне к Пушану); — *utó no a s y á pūrvyáḥ p á t i r d á n* (I, 153, 4) «А наш Господин дома — первый в этом жертвоприношении» (*asyá*, здесь букв. — «в этом»); — *p á t i s a d h v a r ā ṇ a a m* (I, 44, 9) «Господин праздника жертвоприношения»; — *iḍás pátis* (VI, 58, 4) «Господин живительного напитка» (ср. нем. *Labung*, *Labetrunk* при *Labwasser* ʽзакваска', ʽбродило'; ʽбодрящий напиток, соответствующий пиву в ритуале с участием Жемепатиса'); — *iṣás pátis* (IV, 55, 4) «Господин жертвенных услад» (собств. — услад, связанных с напитком, который пьют при жертвоприношении, ср. пиво в связи с Жемепатисом в литовской ритуальной традиции) и т. п.

Эти и им подобные примеры, литовское обозначение Господа *Viẽšpats* (ср. вед. *víśas pátis*, как и лит. *Viẽšpats*, возводимое к и.-евр. **u̯(e)ik'-potis*), надежный термин для хозяина-господина дома [ср. др.-греч. δεσπότης (из *δεμσ-πότας ʽхозяин дома') при вед. *dámpati-*, *pátir dán*, авест. гат. *dəng pati* и вероятном б.-слав. **dom-potis* (при праслав. **gospodь*), *nam-pat-* (даже если это неологизм, возрождающий, однако, архаичную модель) (ср. также обозначение литовского божества — охранителя дома, усадьбы, хозяйства, чье имя зафиксировано в источниках XVII века, — *Dimstipatis*, *Dimstapatis* при лит. *dimstis* ʽдвор', ʽусадьба'; ʽкрыльцо', ʽприхожая')] и т. п., — всё это подтверждает дополнительно принадлежность имени Жемепатиса и обозначаемого им образа к архаичному слою индоевропейского словаря, мифологии и представлений об устройстве Земли, дома, хозяйства, социальных структур, ритуала.

П р и м е ч а н и я

[1] Отец Силуан Авернский, полемизируя со своим оппонентом, пишет: «Язычество на Руси никогда не исчезало и не исчезнет <…> Вы пишете: “Источник религиозной нетерпимости — язычество, инкорпорированное в православие и слившееся с ним, нехристоцентричность нашего мышления, наша оторванность от Евангелия и Иисуса”.

“Язычество, инкорпорированное в православие” — тавтология: православие в России уже, по определению, не как Ваш образ его и Ваша доктрина о нем, а как реальное историческое явление — это и христианство, и элементы дохристианских культов племен, населявших древнюю Русь, и особый этнопсихологический склад, — совокупность не доктринальная, но ткань живая, дышащая, видящая. Традиция и учение — не рядополагаемые и не противополагаемые понятия: они расположены в разных плоскостях, играют на разных струнах души. Но вот она-то, душа — одна». См. Письмо Силуана Авернского отцу Георгию Чистякову. 14.10.96 // Русская мысль. 27 марта 1997 г. Церковно-общественный вестник. № 12: 10.

В. В. Розанов при всем его нечувствии к образу Христа и нехристоцентричности тонко чувствовал традицию, обряд, стиль, быт, интимное в православной вере. Размышляя о ней, он писал: «Ритуальные подробности <…>, хотя не суть “догматы”, но важнее их: это — та поэзия, лирика, из которой все рождается, в том числе и догматы <…> Это — гораздо более догмата, ибо пронизывает всю ткань христианства, от основания до вершины, и составляет самую душу его».

[2] Сама идея персонификации отсылает к лат. *persona* «маска», «личина», «театральная роль», «характер», «личность», «лицо»; «положение», «функция», в связи с чем уместно напомнить о поэтическом образе «лик Земли», встречающемся и в русских фольклорных (и не только!) источниках и усвоенном современным употреблением.

[Сочетание «лик Земли», как известно, хорошо известно по ветхозаветным текстам, ср.: «Но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли» (Быт. 2, 6); — «Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь» (Быт. 4, 14); — «и истреблю все существующее, что Я создал, с лица земли» (Быт. 7, 4); — «…чтобы видеть, сошла ли вода с лица земли» (Быт. 8, 8); — «и сделаем себе имя, прежде нежели расселимся по лицу всей земли» (Быт. 11, 4); — «Она покроет лице земли так, что нельзя будет видеть земли» (Исх. 10, 5); — «…вот, народ вышел из Египта, и покрыл лице земли» (Чис. 22, 5); — «То Я истреблю Израиля с лица земли, которую Я дал ему» (3 Цар. 9, 7) и т. п.; ср. также «Иисус [Навин. — *В. Т.*] пал лицем своим на землю» (1 Нав. 5, 14); подобное сочетание, в котором сопрягаются земля и лицо, встречается не раз, см. 1 Цар. 17, 49; 20, 41; 24, 9; 28, 14; 2 Цар. 14, 4 и др. (ср. в новозаветных текстах Мф. 17: 6; Откр. 26: 39, а также «лице Неба». Мф. 16: 3 при «лице Господа», «лице народа» и т. п. в Ветхом Завете). Однако ни образ «лицо земли», ни обозначения элементов ритуала типа «пасть лицом на землю» или «поклониться лицом до земли» и т. п. в русской народной мифопоэтической и религиозной традиции не могут быть объяснены только влиянием библейских образов.]

Среди разных попыток объяснения лат. *persona* заслуживает (по крайней мере в данном контексте) внимания указание на связь этого слова с этр. *φersu* «als Beischrift zweier maskierter Leute» (Walde—Hofmann, 5. Aufl., 292), первоначально, видимо, обозначение воплощения нижнего («подземного») мира, имя которого обнаруживает близость с именем другой представительницы этого же локуса Περσεφόνη (Φερσεφόνα, Φερσεπόνι и т. п.), дочери громовержца Зевса и Деметры, богини плодородия и земледелия, чье имя, несмотря на некоторые трудности или неясности, скорее всего отсылает к образу З е м л и-матери. Если учесть, что Зевс (Ζεὺς) выступает в ипостаси Н е б а-отца — Ζεὺς πατήρ, то образ земли и «земляная» мотивировка имени и функции Персефоны могли бы получить дополнительную поддержку. Римское соответствие Персефоны *Proserpina* в том, что касается формы имени, едва ли сводимо исключительно к греческому имени. Достаточно напомнить этрусские формы типа *Phersipnai* (GIE 5091), *Phersipnei* (гробница Orco, Tarquinia), *Prosepnai* (CIL I^2, 558: этрусско-латинское зеркало из Cosa), чтобы понять всю сложность этимологического решения. Об этих именах и об образе Земли-матери в античной традиции см.: Chantraine 889; Walde—Hofmann, II, 291—292; *A. Dietrich.* Mutter Erde. Leipzig—Berlin, 1913 (2. Aufl.); *F. Altheim.* Terra mater. Gießen, 1931; *A. Mayer.* Erdmutter und Hexe. München—Freisingen, 1936; *V. Scully.* The Earth, the Temple and the Gods. Greek Sacred Architecture. New York—Washington—London, 1962; *N. Bachtin.* The Earth Mother und her Olympian Rivals // *N. Bachtin.* Lectures and Essays. University of Birmingham, 1963, 85—95; *B. Nyberg.* Kind und Erde. Helsinki, 1931; ср. также: *Т. Шифлингер.* София—Мария. Целостный образ творения. München—Zürich, 1997 и *W. Mannhardt.* Die Mater Deum der Aestier // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 1880. Bd. 24: 159—167; статьи автора этих строк (*В. Н. Топоров.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. М., 1975: 46—49 и др.). Наконец, нужно подчеркнуть, что образ Земли в архаичных и генетически связанных индоевропейских традициях предполагает и более универсальный аспект темы, обозначенный К.-Г. Юнгом в статье «Die Erdbedingtheit der Psyche», появившейся в сборнике «Mensch und Erde» (Darmstadt, 1927). Без учета и этой перспективы любое суждение об образе Земли и об источниках, его питающих, было бы неполным. Вспомнив о лат. *persona*, с которого началась тема лица-олицетворения, нельзя исключить из сферы внимания и то, что именно Земля выступает как универсальный образ в о - п л о щ е н и я (: плоть) par excellence. В этом отношении она кардинально отличается от Неба, и именно это более всего определяет смысл образа Земли на самой его глубине.

[3] См. Хождение Богородицы по мукам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987: 463—465.

[4] См. *Н. С. Тихонравов.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. II.

[5] Ср.: «…qui honorem Deo debitum a n i m a l i b u s b r u t i s, a r b o r i b u s f r o n d o s i s, a q u i s l i m p i d i s, v i r e n t i b u s h e r b i s, e t s p i r i t i b u s i m m u n d i s impendunt» (Булла папы Иннокентия III, 1199 г., 5 окт.); — «…numina gentilium colebat, Dryades, Amadryades, Oreades, Napeas, Humides [Naides?], Satyros et Faunos. Sperabat enim super l u c o s, quos nulla securis violare praesumsit, ubi f o n t e s

et arbores, montes et colles, rupes et valles venerabantur» (Оливер Падерборнский — «Historia regum Terrae Sanctae», ок. 1220 г.); — «Et quia sic deum non cognoverunt, ideo contigit, quod errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet, solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia eciam, usque ad bufonem. Habuerunt eciam lucos, campos et aquas sacras, sic quod secare aut agros colere vel piscari ausi non fuerant in eisdem» (Дусбург — «Chronicon Terrae Prussiae», 1326); — *Und want in got sus was unkunt, | dâ von dî irrikeit instûnt, | daz sî in tumplîchir vûre | ein ichlîche crêatûre | vur got pflâgin betin an; | donre, sunne, stêrne, mân, | volge, tîr und ouch dî crotin | wârin in irkorn zu gotin. | Ouch sô hattin si velde, | wazzere unde welde | heilic nâch irme sinne, | sô daz sî nicht darinne | pflûgin noch vischin torstin | noch houwin in den vorstin* (Николай из Ерошина — «Kronike von Pruzinlant», 1335); — «Primi quos adij ex Lituanis serpentes colebant <…> sacrum colebat ignem, eumque perpetuum appellabat <…> quae Solem colebat, et malleum ferreum rarae magnitudinis <…> Risit eorum simplicitatem Hieronymus, inanemque fabulam esse monstrauit. Solem uero et Lunam et stellas creatas esse ostendit, quibus maxime Deus ornauit coelos <…> Postremo alios populos adijt, qui syluas daemonibus consecratas uenerabantur, et inter alias unam cultu digniore putauere» (Эней Сильвий Пикколомини — «Cosmographia in Asiae et Europae eleganti descriptione», 1477); — «…feras omnes alcem praecipue, has sylvas incolentes ut deorum servos venerandos esse monuerunt, ideoque ab eis abstinendum; solem et lunam deos omnium primos crediderunt, tonitrua fulgetrasque…» (Эразм Стелла — «De Borussiae Antiquitatibus», 1518); — «Im anfanng dieser obberurten Preussen seind sie vor vnglaubig erkanndt wordenn, die Sonne Mond, fewer vnd welde, tzu förderst den Bock angebetten, geheiligett vnd geehreht» («Der unglaubigen Sudauen ihrer Bockheiligung mit sambt andern Ceremonien, so sie tzu brauchen gepflegeth», XVI в.); — «…multi etiam num manifestam idolatriam et exercent et profitentur palam: alij arbores, alij flumina, alij serpentes, alij aliud colunt, honorem exhibentes diuinum» (Мартин Мажвидас — предисловие к «Catechismvsa prasty szadei», 1547) и др. В других случаях списки восстанавливаются по списку богов, чьи функции обозначены. Такова ситуация, представленная в труде Яна Малецкого (Maeletius) «De Sacrificiis Et Idolatria Vetervm Borvssorvm, Liuonum, aliarumque uicinarum gentium» (XVI в.) и позволяющая по фрагментам типа *credunt <…> Occopirnum, deum coeli et terrae* и т. п. (здесь важно непосредственное указание на веру и почитание Земли) восстановить список почитаемых как боги объектов (*quos ipsi Deos esse credunt*) — небо и земля, море, мореплаватели, реки и источники, богатство, гром, нижний мир, священные рощи и т. п. См. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936: 8, 28, 39, 87, 107, 135, 182, 262, 280, 295 и др.; Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1996: 203, 225, 333, 358, 595.

При рассмотрении темы почитания Земли вплоть до ее обожествления в балтийских мифологических традициях следует помнить, что Земля может выступать на разных уровнях с перекодировкой ее образа — как сама Земля, как воплощающее ее божество со своим особым именем (далее и как некий дух-покровитель), как териоморфные образы (особенно змеи, ужи, вепри, мыши и т. п.) и как объекты, воплощающие отдельные локусы Земли — поля, луга, леса, реки и источники, море, холмы

и т. п. Последний вариант наиболее част, и это объясняет вытесненность самой Земли как таковой из подавляющего большинства списков.

[6] Ср. *Testatur idem antiquitas errore delusa vario, si quando his saeva longae rebellionis asperitas immineat, ut e mari praedicto a p e r m a g n u s et candido dente e spumis lucescente exeat, seque in volutabro delectatum terribili quassatione multis ostendat* (Thietmar VI, 23).

[7] См. Загадки. Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968: 71, № 1929. — Это понятие «общей матери» возникает и у Тита Ливия, ср. «…условились хранить строжайшую тайну, а между собой жребию предоставили решить, кто из них, вернувшись, первым д а с т м а т е р и с в о е й п о ц е л у й (*matri osculum daret*). Брут же, который рассудил, что пифийский глас имеет иное значение, п р и п а л, будто бы оступившись, г у б а м и к з е м л е (*velut si prolapsus cecidisset, terram osculo contigit*) — ведь она о б щ а я м а т ь в с е м с м е р т н ы м (*communis mater omnium mortalium esset*). Tit. Liv. I: LVI, 11—12. — И вообще древнеримский культ Земли-Матери дает немало разительных параллелей. Так, Тит Ливий, говоря о людях типа «перекати-поле», с возмущением пишет: «Вот до какой степени отступает привязанность к земле отчизны, к той з е м л е, что мы зовем м а т е р ь ю (*adeo nihil tenet solum patriae nec haec terra, quam matrem appellamus*). Любовь к родине для нас зависит от построек и бревен» (Tit. Liv. V: LIV, 2). Ср. также мотив народа (темного и низкого происхождения) как потомства самой Земли, выдвинутый Ромулом при основании Рима и формировании его населения — Tit. Liv. I: VIII, 5 (*conciendo ad se multitudinem natam e terra…*). «Мать-Земля, прими и сохрани в недрах твоих эти останки, что мы доверяем тебе» — молились в катакомбах первые христиане Рима, предавая земле покойников. Характерно, что храм Земли (*Tellus*) в Риме находился около храма Юпитера Статора и Священной дороги, что еще раз обращает нас к сюжету пары участников «основного» мифа — Небесный Отец Юпитер и Мать-Земля. Такая же по существу ситуация реконструируется и по сюжету «Рамаяны». Изгнание Рамы и утрата им Ситы (: др.-инд. *sītā* ʽборозда’, ʽвзрыхленная земля’) вызвали засуху, потерю Землей плодородных ее сил, и, напротив, возвращение Ситы приводит к оживлению всей природы. По преданию, Сита была дочерью богини Земли и родилась чудесным образом из борозды. Это имя встречается и в Ведах, где оно принадлежит богине, связанной с земледельческим культом и являющейся дочерью Громовержца Индры или бога дождя Парджаньи. Смежность мотивов Земли и ее дочери с мотивом животворной небесной влаги-дождя, оплодотворяющей Землю, возвращает к тому же общему кругу, что и другие версии «основного» мифа. Реликтово многие черты этого мифа сохраняются и в детских играх, ср. статью автора (*В. Н. Топоров.* Детская игра «в ножички» и ее мифоритуальные истоки // Слово и культура. Т. I. М., 1998: 242—272) или — в несколько ином плане — игру в мяч, при отскоке которого ему подставляются разные части тела, как бы перебираемые мячом, восстанавливающим целость человеческого тела. В связи с «поеданием» земли проигравшим «в ножички» возникает и более общий контекст «геофагии» в ритуалах, клятвах, божбе, так же, как в связи с бросанием ножичка с тем, чтобы он воткнулся («пронзил») в очерченный участок Земли, сопоставимо на высоком уровне поражение копьем святого Георгия змея-«земли». Характерно само имя Георгия в кругу таких слов, как *γεωργός* ʽземледелец’, *γεωργία* ʽпочва’, ʽземля’, ʽпашня’, но и ʽобработка

земли’, ‘земледелие’, *γεωϱγίον* ‘пашня’, ‘кусок обработанной земли’ и т. п. — С дождем, пробуждающим в Земле плодородие, хотя и в ином ракурсе, сопоставим обрядовый мотив поливания Земли, где был погребальный костер. Ср.: *Время костер о р о с и т ь; вином о р о с и т е багряным | Все пространство, где пламень пылал, и на пепле костерном | Сына Менетия мы соберем драгоценные кости* (Илиада XXIII, 237—239: сцена похорон Патрокла — Π*ϱῶτον μὲν κατὰ π υ ϱ κ α ϊ ὴ ν σ β έ σ α τ’ οἴνῳ*…, этот же стих повторяется и в стихе 250 с той разницей, что вместо *σβέσατ*’ появляется *σβέσαν*) или *Сруб у г а с и л и, багряным вином п о л и в а я пространство | Всё, где пламень ходил…* (там же, 250—251).

[8] См. *Л. Н. Майков.* Великорусские заклинания. СПб., 1869, 519, № 254.

[9] Может быть, нагляднее пример с пчелиной маткой, на которой держится весь рой. С гибелью матки рой разлетается и перестает существовать.

[10] Или **t’i̯eu̯(s) -p*$^{[h]}$*Ḥt*$^{[h]}$*er-* для более архаичной стадии. См. *Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. II. 1984: 777.

[11] См. *А. В. Оксенов.* Народная поэзия. Былины, песни, сказки, пословицы, духовные стихи, повести. 4-е изд., исправл. и дополн. СПб., 1908: 304—311 (цит. по кн.: Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М., 1991: 36 (далее. — Гол. кн.).

[12] См. Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860: 11—39 и др.

[13] См. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913, приложение II: Исповедь Земле, 267 первой пагинации.

[14] Ср.: *Вода — дочка Ульяна,* | *Земля — мать Тетяно* (вар. *Татьяна*), | *Камне — брате Петро.* Вероятно, выбор имени далек от случайности: *Тетяно-Татьяна*, кажется, отсылает к корню *тет-,* ср. *тетя* как имя, обозначающее сестру матери, и как обозначение женщины старшего (во всяком случае немолодого) возраста. То же — и с другими именами: *Вода → лить → лью → У-льяна*; *Камне* (*Камень*) — *Петр*, ср. «Ты — Петр (Π*έτϱος*), и на сем камне (*’επὶ ταύτῃ πέτϱᾳ*) Я создам Церковь Мою» (Мф. 16, 18). Вариант *Тетяно* отмечен и в других случаях, ср. *Добрыдень тоби, Романе-Колодезю, и тоби, Водо-Уляно, и тоби, З е м л е - Т е т я н о.* См. Киевская старина VIII, 697; Этнографическое обозрение XV, 160; *Г. О. Булашев.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Киев, 1909: 329; *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 267, со ссылкой на работу Васильева «Антропоморфные представления в верованиях украинского народа. “Наша земля — мати Татьяна”». Что *Татьяна* могло появиться в этом контексте вторично (другой вариант — возможность осмысления этого имени через соотнесение его с *тётя*), кажется, подкрепляется и тем, что именинницей Земля бывает не 12 (новый стиль — 25) января, когда чествуется память святой мученицы Татианы, а в Духов день или на Симона Зилота (10 мая), на следующий день после покровителя з е м л е д е л и я Николы Вешнего.

[15] Акт извержения в русской языковой традиции (разумеется, и славянской) кодируется словами *извержéние*, *извергáть* (ср. ст.-слав. изврѣщи) и восходит к праслав. **jьz-vьrgati* | **jьz-vьrgt’i*, **jьz-vergt’i*, **jьz-vьrgnǫti*, ср. **jьz-vьrgъ*, о которых см. ЭССЯ 9, 1983, 90—91, 101—102 и которые восходят к реконструируемому здесь

и.-евр. **eg’hs/z- u̯erg’h-* : **eg’hs/z- u̯er-g-*, что, помимо славянских примеров, подтверждается лит. *iš-veržti* ‛вырвать’, ‛вынудить’ и т. п., лтш. *iz-vȅrzt* ‛выжимать’, лат. *ē-vergo* ‛испускать’, ‛изливать’, ‛источать’ (*rivos.* Tit. Liv.), др.-греч. *’εξ-είϱγω* ‛изгонять’ и др., вероятно, *’εξ-οϱγάω* ‛быть обуреваемым страстью’ (ср. *οϱγάω* ‛наливаться соками’, ‛набухать’, ‛созревать’; ‛пылать страстью’, страстно желать’ < и.-евр. **u̯org-*, ср. *ὄϱγια*; *εἴϱγω* < и.-евр. **u̯erg-*; очень возможно, что в конечном счете сюда же относятся *ὄϱχις* ‛testiculus’, ‛мошонка’, авест. *ərəzi-*, арм. *orji-k‛*, алб. *herdhe* /**org’hi-ā*/, ср.-ирл. *uirgge* с теми же значениями, а также *er̃žilas* ‛жеребец’ как носитель мужской силы [ср. лат. *testiculus* в значении мужской силы], лтш. *èrzelis* и особенно русск. *ёрзать*, terminus technicus, обозначающий действие, связанное с изверженисм, с испусканием семени, ср. лит. *aržùs* ‛сладострастный, похотливый’). К и.-евр. **u̯erg’h-*, **u̯erg-* см. Pokorny 1154: др.-инд. *varj-*, др.-греч. *εἴϱγω*, лат. *vergō*, лит. *veržti*, лтш. *vērzt*, праслав. **vьrgti*, **vьrzti* и т. п.

[16] Гром гремит-раздается, молния мечется-бросается, а небесная влага (семенная жидкость) извергается, вырываясь с силой из тесного, обуженного, сжатого пространства (слова, продолжающие и.-евр. **u̯erg’h*, хорошо сохраняют эти значения) на самое широкое из возможных пространств — Землю (— *Что всего шире?* — спрашивает загадка, имея в виду Землю). И если быть точным, то не столько Небо извергает семя, сколько оно само извергается на Землю. Реконструируется нечто вроде: **sēmen-* (→ **Di̯eus Pətēr*) & **eg’hs/z- *u̯erg’h-* (Vb.) & **G’hđem-* (Loc.), т. е. «семя Неба-Отца извергается на Землю». — Из конкретных частичных воспроизведений этой формулы ср. в плачах о холостом рекруте И. А. Федосовой: *Быдьте прокляты, злодии супостатыи! Вергай скрозь землю ты, нехристь вся поганая* (Русские плачи /причитания/. [s. l.], 1937, 91). Впрочем, в некоторых духовных стихах противопоставление Земли-Матери и Неба-Отца трансформируется таким образом, что именно Земля включает в себя и материнское и отцовское начало, т. е. оказывается самодостаточной для выполнения функции и зачатия и рождения (ср. отчасти образ «земля о себе»), ср.: *Земля-мать сырая! Всем, земля, ты нам отец и мать.* В других случаях пара Земля — Небо как бы «инструментально» конкретизируется: Небо — ключ, Земля — замок. Наконец, в паре Земля — Небо вместо Неба может выступать Бог (усть-цилемские старообрядцы на приглашение православных священников исповедаться отвечали: «Мы исповедуемся Богу и матери-сырой земле»), а вместо Матери-сырой земли — Богородица. Обряд покаяния земле, известный в некоторых старообрядческих беспоповских токах, отмечен уже в XIV веке у новгородских стригольников, см. *А. Л. Топорков.* Земля // Славянская мифология. М., 1995: 192—195. — Из работ более широкого плана, посвященных представлениям о земле в русской традиции, см. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…; *А. Н. Соболев.* Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914; *С. В. Максимов.* Нечистая, неведомая и крестная сила. [б. г.] (переиздание — М., 1993); *Г. П. Федотов.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935 (переиздание — М., 1991); *В. Л. Комарович.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII веков // ТОДРЛ. Т. 16. М.—Л., 1960; *А. Л. Топорков.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери-сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984; *Он же.* Славянская мифология…; *Н. И. Толстой.* Покаяние земле (Этнолингвистическая за-

метка) // Русская речь. 1985. № 5 и др. — Особо нужно отметить превосходное собрание материалов и исследование польских ученых под руководством Е. Бартминьского (*J. Bartmińsky.* Słownik stereotypów i symboli ludowych. 1. Kosmos. Ziemia. Woda. Podziemie. Lublin, 1999, особенно раздел «Ziemia», 17—56).

[17] См. Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 6. М., 1979: 131—132.

[18] Впрочем, хронологически более поздняя трансформация Громовержца Перуна Илья в русской религиозно-обрядовой традиции знает и особую ипостась — *Илья М о к р ы й* (при Илья Сухой), ср. также *Мокрый Никола и Сухой Никола.*

[19] Ср.: «вертеть — <…> находиться в любовных отношениях», см. *А. Флегон.* За пределами русских словарей [s. l., s. a]; к той же сфере отсылает *вертеть хвостом*, *вертихвостка*, *вертеть задом*; сама «вертлявость» часто сопрягается с темой соития (см. Русский мат. Антология для специалистов-филологов. М., 1994: 189); впрочем, этот глагол (как и *ворочать*) может выступать в переходных, отчасти двусмысленных ситуациях, ср.: «Она была жеманна и говорила про ломовика Прошу, что он в о р о ч а е т ее, как куколку» (К. Вагинов, «Бамбочада»), ср. лат. *verto* ʽповорачивать’, ʽвертеть’, ʽперевертывать’, ʽопрокидывать навзничь’, ʽвалить’; ʽвзрывать’, ʽвзрыхлять’, ʽвспахивать’, бороздить’ и т. п. (в связи с землей, чтобы сделать ее пригодной к принятию семени и к будущему плодородию); в связи с этим ср. архаическое имя Марса — *Māvors* (при *Mavortius* : *Mavortia tellus*, о Фракии). О связи имени *Mārs-Māvors* < *Māvers* с *vorto*, *verto* (ср. Cicer. Nat. deor. 2, 67: *qui magna v e r t e r e t M ā v o r s*) см. Walde—Hofmann II, 44—45. Учитывая, что наряду с *Iuppiter* существует и *Mārs pater*, *Mā*(*r*)*spiter* (Варрон, надписи и др.), но и *Māter Terra*, имеет смысл рассмотреть некую суммарную реконструкцию типа **Māvors* (> **Mārs & *vertit*) *& *vertit & *Mātrem-*Terram.* Характерно, что Марс был богом хтонической природы, земледелия, природы, урожая (его женой была *Neria*, *Nerio*, *Neriēnē*, чье имя кодируется отчетливо «хтоническим» корнем и.-евр. **ner-*). Сам Марс отмечал два ключевых временны́х (и.-евр. **vert-men-*) отрезка этого вращающегося времени-пространства, года-мира — март, месяц Марса, и октябрь, тоже его месяц (ср. *Mārs October*), начало и конец вегетационного года. В этом контексте можно предполагать, что Марс был своего рода римским Святогором, но удачливым, знавшим, как обращаться с Матерью-Землею, как правильно «вертеть» ее.

[20] Эти примеры дают некоторые основания предполагать, что Святогор из числа тех героев эпоса, которые совершают некий насильственный акт по отношению к своим родителям — Отцу-Небу и особенно Матери-Земле. Он пытается нарушить установленный космологический порядок, в результате которого Небо и Земля, до того находившиеся в состоянии постоянного соединения-слияния, были р а з ъ е д и н е н ы, и в н о в ь с о е д и н и т ь («притянуть») их и «смешать земных с небесныма», тем самым ввергнув их в «новый», на этот раз сотворенный хаос.

[21] Глагол *не понесет* в этом контексте приобретает (оправданно) черты двусмысленности: земля не выдержит сверхсилы, не сможет нести ее в дальнейшем, с одной стороны, и земля не зачнет в чреве своем, не понесет плода от этой сверхсилы, с другой.

[22] Р у ш а т хлеб, дом, мир, землю, р у ш а т плеву, девство, целомудрие.

[23] Если все-таки, как иногда полагают (см. *J. B. Rudnyckyj. Svjatogor* — the Name of the Hero of Bylina // Names. 1962. Vol. 10. № 4: 230 ff.; *Idem.* Zur Name *Svjatogor* //

Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität. Bd. XIII, 1964: 475—476), мифопоэтическим сознанием в имени Святогора когда-либо выхватывалась идея горения, жара, «выжженности», суши-сухости (*Святогор* : *гореть*) как символа бесплодия (сушь вместо сырости), то, конечно, в этом случае Святогор непосредственно противопоставляется Матери-сырой Земле (сырость как «закваска» плодородия, ее символ).

[24] См. *В. Н. Топоров.* Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983: 89—126.

[25] Сила самого Святогора — его дух: *Ише дунул он в него своим духом богатырским-то* | <...> | *Мне довольне тепере силы, сколько у меня-то есь теперь,* | *Как взять-то твою силушку сильную* (Марков № 61) или: *Вот он захрапел, спустил воздух, густой пошел* (*сила, значит, пошла*). Астахова I. Прилож. 2. Эта ситуация хорошо объясняется через соотношение этимологически связанных друг с другом слов: русск. *си́ла*, но лит. *síela* 'душа', прусск. *no-seilis* 'дух'.

[26] Ср. припадание к земле как типичное ритуальное движение, о чем ниже, и как мотив, связанный с былинными богатырями, см. выше о Святогоре, Илье Муромце и др.

[27] Ср. редуцированные варианты образа матери-сырой земли: *Не от туци сыру землю поливае* (24); — *О сыру землю рождение укрывается* (25); — *И приклонили свою буйную головушку* | *И со бладой вышины да во сырой земли;* | *И на все на три-четыре на сторонушки,* | <...> *поклонялися* (69); — *Лучше быть мне, родима мамонька,* | *Со тобою во сырой земле* (175); — *Да как укладут тебя, да как устроют,* | *Крепким-накрепко умнут сыру-то землю* (183 и др.) — при отсутствии в этих контекстах образа матери-земли.

[28] См. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 266, со ссылкой на «Каталог рукописного собрания» Богданова (I, 197).

[29] См. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 266.

[30] Там же, 265—266.

[31] См. *К.-Г. Юнг.* Душа и мир. Шесть архетипов. Киев; М., 1997: 217.

[32] Ср.: «В то время как для мужчины мать имеет *ipso facto* символическое значение, для женщины она становится символом только в ходе ее психологического развития. Опыт обнаруживает тот замечательный факт, что в мужской психологии господствует такой тип образа матери, как Урания, тогда как у женщины чаще всего встречается хтонический тип (или Мать-Земля). В период явного проявления архетипа происходит почти полная идентификация. В отличие от мужчины (за исключением психотических случаев) женщина может идентифицироваться непосредственно с Матерью-Землей», см. *К.-Г. Юнг.* Душа и мир…, 244.

[33] Говоря о «практически безграничном» в своих проявлениях архетипе матери, Юнг упоминает только некоторые из наиболее характерных — мать, бабушка, мачеха, свекровь (теща); любимая женщина, с которой человек состоит в каких-то отношениях (няня, гувернантка, отдаленная прародительница); женщины-«матери» в переносном смысле — богини — особенно Богоматерь, Дева, София; мать, являющаяся в образе девушки в мифе о Деметре и Коре, или мать-любовница в мифе о Кибеле и Аттисе. «Другие символы матери в переносном смысле присутствуют в вещах,

выражающих цель нашего страстного стремления к спасению: рай, Царство Божье, небесный Иерусалим. Вещи, вызывающие у нас набожность или чувство благоговения, такие, как церковь, университет, город, страна, небо, земля, леса и моря (или какие-то другие воды), преисподняя и луна, или просто какой-то предмет, — все они могут быть материнскими символами. Этот архетип часто ассоциируется с местами или вещами, которые символизируют плодородие или изобилие: рог изобилия, вспаханное поле, сад. Он может быть связан со скалой, пещерой, деревом, весной, родником или разнообразными сосудами, такими, как купель для крещения, или цветами, имеющими форму чаши (роза, лотос). Магический круг, или мандала, ввиду его защитной функции, может быть формой материнского архетипа. С ним также ассоциируются полые предметы: духовка, кухонная посуда и, конечно же, матка или что-либо подобной формы. Дополняют этот список многие животные, такие как корова, заяц, полезные животные в целом». См. *К.-Г. Юнг.* Душа и мир…, 217—218. Все эти символы могут иметь как позитивное, так и негативное значение, см. 218—219.

[34] Разумеется, все эти качества существенно тускнеют при эклектических синтезах, приводящих к смешению образов. Ср., например, у Д. Л. Мордовцева в «Русских чародеях и чародейках», где «одна чародейка каялась, что она блудница, еретица, отреклась от Сына Божия, от Пресвятой Богородицы, от сырой земли, от солнца, от луны…» (см. *Д. Л. Мордовцев.* Полн. собр. исторических романов, повестей и рассказов. В 33 т. Т. 20. СПб.: 153).

[35] Имея в виду эту ситуацию, Ф. И. Буслаев писал: «Это некоторым образом символическое сопоставление земли, как лица одушевленного, с самою Богоматерью <…> Мать *сыра земля*, эта земная мать всех людей, смиренно передает свое заступничество Матери Небесной, взявшей под свой покров всех православных христиан», см. *Ф. И. Буслаев.* Смоленская легенда о св. Меркурии и ростовская о Петре, царевиче Ордынском // *Ф. И. Буслаев.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861: 178—182.

[36] См. *Ф. М. Достоевский.* Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Л., 1974: 116—117.

[37] См. *В. Н. Топоров.* Еще раз о др.-греч. *σοφία*: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980: 148—173.

[38] Обращение Земли на самое себя ради жизни сопоставимо не только с ранее отмечавшейся рефлексивностью *σοφία*, но и с пониманием поэтической функции как установки-обращения на сообщение («message») ради н е г о с а м о г о. Сам способ построения поэтического текста по своему существу «софиен».

[39] Отсутствие или утрата памяти превращает непрерывность софийного деяния в *membra disjecta* частного и овеществляемого знания с его центробежными тенденциями. Память Земли (ср. выше о Марье Тимофеевне Лебядкиной) сливается с самим ее материнским творчеством и, следовательно, неотделима от него во времени.

[40] Ср. «Вы — с о л ь з е м л и. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему не годна, как разве выбросить ее вон на попрание людям». Мф. 5, 13 (ср. Лк. 14, 34; Мк. 9, 50 и др.).

[41] «Дождевые» значения этого корня отмечены в прусск. *sage* (= *suje*) ʻдождьʼ, алб. *shi*, тох. A *swase*, B *swese* (< **swos*) при глаголах, обозначающих испускание дождя — тох. A. *swiñc*, 3. Pl. (атемат. **suw-enti*), тох. B *suwaṃ*, 3. Sg. и Pl. (**suwā-nt-*), см. Chantraine 1164.

[42] Впрочем, корень *sū̆-* изредка используется и для обозначения дочери, наследницы творческого начала по материнской линии (ср. др.-инд. *sū-nu-*, fem. ʽдочь' и др.).

[43] В связи с предлагаемой здесь трактовкой сырости и сырого представляется необходимым строгое различие двух оппозиций — «сухой» — «мокрый» и «сухой» — «сырой». О первой из них см. *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965: 147—155. Суть ее отчасти уразумевается из более наглядной оппозиции суша (земля) — мокрота (вода). Суть же второй оппозиции сухой — сырой — в различении ушедшей (или уходящей), свернувшейся, засохшей, т. е. переставшей питаться жизненными соками, «сыростью» жизни, иначе говоря, смерти (или предсмертного состояния) и живой жизни, исполненной живительной сыростью, которая обеспечивает воспроизводство новой жизни, плодородие, урожай (: *род*, *родить/ся/*). Эта оппозиция часто реализуется в растительных образах, особенно универсального характера. Таково мировое дерево (и его частный вариант — дерево жизни) и его алловариант дуб, который может быть и сухим и сырым, но никак не мокрым, или дерево вообще. Ср. несколько примеров из русских заговоров: *дуб, дуб, возьми свой дубоглот, и глот, и мокрую жабу, сухой дубоглот* (Майков № 100); — *возле того престола стоит дерево суховерьхо; на этом дереве суховерьхе сидит птица, теребит жабу сухую и мокрую* (Майков № 98); — *поди на дуб и на сухое древо, на котором отростей нет* (Майков № 99); — *На небе светел месяц, на море белый камень, в поле сырой дуб; когда эти три брата сойдутся, тогда, мои зубы, всходитесь* (Майков № 76); — *стоит сыр дуб, под тем дубом стоит кровать, на той кровати лежит девица, змеина сестрица* (Майков № 180); — *стоит сыр дуб; под тем сырым дубом сидит святой отец Пафнутий* (Майков № 106) и т. п., ср. там же №№ 103, 124, 208, 214 и др. В одном из карпатских послепохоронных обрядов обращаются к сырому (т. е. зеленому) дубу со словами: *jakyj to derevo zdorovyj, taki i my zdorovi.* См. *P. Bogatyrev.* Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique. Paris, 1929: 121. Положительное значение сухости возникает в оппозиции огонь — вода, в частности, в связи с образом светлого огня, золотого яйца и т. п. среди темных вод, что прообразует неугасимость жизни даже среди враждебной хтонической стихии, а также при противопоставлении сухой земли мокрой (болото, трясина и т. п.).

[44] См. Русские народные песни, собранные П. Киреевским, 70, № 30, ср. также Гол. кн. 215. — Ср. несколько более краткий вариант «Плача Земли», отличающийся от «пространного» осуждением Земли, ср. концовку: *Отвещает Земле Иисус Христос: | «О мати, ты мати сыра Земля, | Всех ты тварей хуже осужденная, | Делами человеческими оскверненная».* См. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 276; ср. также Гол. кн. 214.

[45] См. *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Они же.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983: 175—197.

[46] Аналогии этого рода многочисленны. Здесь достаточно указать одну— супружеские отношения О́дина и обожествленной Земли Ёрд (*Iǫrð*, ср. др.-англ. *eordhe*, др.-в.-нем. *ërda*, нем. *Erde* и, конечно, др.-исл. *iǫrð*), сыном которой был Тор, будущий громовержец, сопоставимый с Перуном, Перкунасом и т. д. У континен-

тальных германцев сыном Земли был Туисто. Другой аналогичный образ Матери-Земли у германцев — *Нертус* (*Nerthus*), ср. у Тацита: *Nerthum, id est Terram matrem.* Ей соответствует мужской мифологический персонаж Ньёрд (др.-исл. *Njǫrðr*), божество ветра и морских стихий и имеющий, как все ваны, отношение к плодородию. Таким образом, Нертус — женщина, Земля, плодородие, Ньёрд — мужчина, море, плодородие. Эти общие и взаимодополняющие их черты в сочетании с языковым тождеством их имен позволяют говорить об архаичной древнегерманской паре в прагерманские времена.

[47] См. *R. Jakobson.* Slavic Mythology // Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Vol. II. New York, 1950; *Idem*. Slavic Gods and Demons // Selected Writings. VII. Berlin, New York, Amsterdam, 1985: 9.

[48] Ср.: *yā vīspanąm a r š n ą m x š u d r ā̊ yaoždaδāiti, yā vīspanąm h ā i r i š i n ą m ž ą ϑ a i garəwąn yaoždaδāiti, ya vīspā̊ hairišīš huzāmitō daδāiti, yā vīspanąm hairišinąm dāitīm raϑwīm paēma ava. baraiti* (Yašt V, 2).

[49] Русское *мать моя* в определенных ситуациях неожиданности, дисбаланса, невозможности сразу найти нужный ответ именно и образует единственно возможный ответ «полумеждометийного» характера. Так во сне ребенок (и даже взрослый человек), охваченный страхом, зовет мать своим непроизвольным, из глубины подсознания вырывающимся *мама!*, выводя тем самым архетипический образ наружу.

[50] Ср. *le frate sole … sora luna e le stelle … frate vento … sor' aqua … frate focu … sora nostra madre terra … sora nostra morte corporale…* (ср. также знаменитого «брата-волка»).

[51] Ср. «классификационный» фрагмент в духовном стихе «Плоть моя невоздержная», правда, использованный в иных целях: *Мучатся души грешныя,* | <…> | *Оне плачутся — что реки льются,* | *Возрыдают — что ручьи ревут:* | *«Есть ли у нас о т е ц и м а т ь?* | *Есть ли у нас б р а т и с е с т р а?* | *Есть ли у нас и р о д и п л е м я?* (Варенцов 192).

[52] Нужно помнить о многочисленных примерах «материальности» души и о параллелях между душой и землей. В русских народных говорах душой называют тело, грудь, грудную клетку, сердце (ср.: *Душа у тебя так и дрыгае*). Душа — бабочка, мотылек, рождающиеся в земле и из нее вылетающие, от нее освобождающиеся. Душой называют и красну девушку. Есть душа небесная и дух небесный — легкие, воздушные, но есть и душа земная (и даже земляная), тяжелая в силу отягощенности ее материальностью (ср. *тягу земную*), и духи земли (ср. блоковские «пузыри земли»). Сама Земля — жизнь и душа. И как Отец-Небо б ь е т Мать-Землю, д е р е т (ср. *дерн*) — терзает ее, так б ь ю т в душу, б ь ю т *души́ послушавши*, т. е. изо всей силы, «почти до смерти, соразмеряя удар, чтобы не лишить жизни», так д е р у т ее (*Надо его д р а т ь, души послушавши*; *Б и л а матка ее, б и л а, души послушавши*). Душой уверяют, божатся, клянутся, как и Землей (ср.: *Выдь, душа́*!; *До души́*!; ср. также *Ду́шу ломать* «божиться, клясться, обманывая, заведомо говоря неправду» и т. п., см. СРНГ 8, 1972, 280—281; *духом* называют и с п о в е д ь (*На духу придется каяться*; — *К православным священникам раскольники на дух не ходят* и т. п.) при том, что З е м л е исповедываются (ср. особый обряд исповедания Земле, о котором подробно писал С. Смирнов). Но и далее — *Душу запечатывают* (о задыхании), как запечатывают, замыкают, запирают на ключ Землю осенью, по окончании

вегетативного цикла. Земля умирает, и это относится к духу жизни, онемевающему на долгую зиму. *Остатки души потерять* — говорят, когда имеют в виду испускание духа, смерть, ср. также *с души спуститься* (там же, 281) и т. п.

Но есть и более глубокие и теоретически обоснованные концепции, органически связывающие душу и землю. Достаточно сослаться на доклад, прочитанный К. Г. Юнгом в 1927 г. в «обществе свободной философии» и опубликованный тогда же под названием «Die Erdbedingtheit der Psyche» в сборнике «Mensch und Erde» (hrsg. von H. Keyserling. Darmstadt, 1927); русский перевод — «Душа и земля» в кн.: *К. Г. Юнг.* Проблемы души нашего времени. М., 1994: 134—157 (гл. VII, ср. там же гл. VI — «Структура души»). Здесь нелишне сослаться на основные мысли Юнга по этой теме. Учитывая во многих отношениях ограниченный опыт «людей Запада», автор с самого начала признается, что само название «Душа и земля» звучит странно, несколько поэтично и что по контрасту напрашивается мысль о небесной обусловленности души, хотя земная и небесная обусловленность души, строго говоря, не исключают друг друга (так, в китайском учении о душе различаются души *шен*, относящаяся к Небу, и *гуй*, относящаяся к Земле). Исходя из некомпетентности в вопросах о субстанциях души многих на Западе, Юнг предпочитает вести речь о двух различных способах рассмотрения или о двух внешних аспектах сложного феномена, называемого душой. Душу он понимает как «приспособительную систему, обусловленную внешними земными причинами», признавая, что при таком подходе схватывается только одна сторона души. Один из исходных тезисов Юнга гласит о том, что душа ограничивается «сознательным»: «Можно *бессознательно* воспринимать, мыслить, чувствовать, вспоминать, принимать решение и поступать. Всё, что происходит в сознании, может происходить также и бессознательно». Душа, по Юнгу, «гораздо более обширная и непонятная область опыта, чем строго ограниченный световой конус сознания». Содержание же бессознательного — архетипы, а архетип и его функция должны пониматься «как часть доисторической иррациональной психологии, а не как рациональная продуманная система». Сознание — верхний этаж здания, а бессознательное — нижний этаж и даже скорее то, что под ним — почва, земля. Следующий тезис — о роли психологии ребенка, о том, что в детстве в соответствии с филогенетическим законом слышится отголосок предыстории развития рода и человечества в целом, что сознание первобытного человека сродни сознанию ребенка. «В филогенетическом отношении мы произрастаем из темных и тесных глубин земли. В результате этого самые непосредственные факторы превратились в архетипы, а эти первообразы влияют на нас в первую очередь; потому-то они кажутся необычайно сильными <…> любую психическую реакцию, несоразмерную с вызвавшей ее причиной, необходимо исследовать относительно того, не была ли она обусловлена в то же время архетипом».

Далее Юнг говорит об архетипе матери в бессознательном и — в значительной степени — о связи этого архетипа с первообразом Земли. «Мать-Германия», всеобъемлющие недра mater ecclesia, образы земли-матушки, матери-природы и вообще материи, строго говоря, не метафоры, а первообразы родимого лона, рождения, родителей, рода и родины. При всей важности архетипа отца («Рейн-батюшка», Нил как отец, ветер, буря, гром, молния как разные образы оплодотворяющего начала и т. п.) все-таки архетип матери для ребенка является, пожалуй, самым непосредственным и

сильным (ср. плодородную пашню как мать и пшеницу как ее сына). По мере нивелирования и очеловечения образа родителей, все сильнее и настойчивее выступают вперед вещи, которые прежде имели вид заднего плана и побочного действия. Земля, на которой играл ребенок, огонь, дождь, буря сначала воспринимались как внутренние свойства родителей. «Теперь же материальное и динамическое Земли как бы сбрасывают с себя вуаль и предстают в качестве самостоятельных сил, носивших прежде маску родителей. Поэтому они являются не заменой, а реальностью, соответствующей более развитому сознанию <…> Подобно тому, как первообраз матери является обобщенным образом всех матерей прошлого, так и образ Анимы представляет собой надындивидуальный образ, который обнаруживает черты, точь-в-точь совпадающие у многих, совершенно разных в индивидуальном плане мужчин». Поразительно, — указывает Юнг, — что у этого типа полностью отсутствует материнское в обычном смысле этого слова: мать «в лучшем случае спутница и подруга, в худшем — распутная женщина». Такое отсутствие «материнского» свидетельствует о полном отделении от образа матери и о наличии идеи чисто индивидуально-человеческих отношений, не связанных с природной целью продолжения рода. «Контакт с бессознательным, — заключает Юнг свою статью, — приковывает нас к нашей земле и делает нас чрезвычайно тяжкими на подъем, что с точки зрения прогресса, разумеется, не является полезным. Но я бы не хотел говорить слишком дурно о нашем отношении к доброй земле-матушке <…> тот, кто остается на своей земле, обладает долговечностью. Отдаление от бессознательного и тем самым от исторической обусловленности означает *лишенность корней.* Это представляет собой опасность для покорителя чужой земли; но это опасно и для того, кто из-за пристрастия к какому-нибудь «изму» теряет связь с темными, материнскими, земными первоосновами своей сущности» (опасность покорения чужой земли — проблема весьма актуальная для истории Руси-России и для современного сознания многих русских, сынов своей земли, — состоит в том, что чужая земля, по Юнгу, ассимилирует завоевателя; в этой связи он приводит в пример мнение, распространенное среди ряда первобытных племен Австралии, согласно которому нельзя присваивать себе чужую землю, потому что на ней обитают чужие души предков, которые будут вселяться в новорожденных. «В этом заключена великая психологическая истина», — подводит итог своим рассуждениям Юнг).

[53] Ср. словарь «цельности-целости» в праславянском — **cělostь*, **cělina*, **cělizna*, **cělica*, **cělikъ*, **cělyšь*, **cělьcь*, * *cělъkъ* (ср. русск. *цѣлка*), **cělistvъjь* (?), **cělovati*, но и **cělěti*, **cěliti*, **cělitelь*, **cěly*, **cělьba*, **cělьbьnъ*(*jь*) и др., см. ЭССЯ 3, 1976, 176—182. — В ряде периферийных значений глагола *пахáть* (ср. ʽрезать, обычно большими кусками’, ʽтормозить, останавливать плот, втыкая железный крюк-«пахарь» в землю или бросая якорь’ и др., см. СРНГ 25, 1990, 287—290, ср. также *пахáться* ʽвеять’, ʽдуть’ (о ветре), ʽхлестаться веником в бане’; ʽхотеть’ и т. п.) еще сохраняются архаичные употребления этого слова, в частности, и в сфере сексуального, ср. там же, 288: «В свадебном обряде — резать хлеб (о женихе), показывая свое умение и ловкость. *Когда сведут молодых к венчанию, дружко говорит жениху: — Ну-ка ты хлеб пахать умеешь, на-ка паши хлеб. — Он разрезает*» (пахать землю = пахать хлеб при целина земли, целомудрие невесты, земля = хлеб, земля = невеста).

[54] В русской традиции сохраняется детская игра «в ножички», в которой с достаточной очевидностью можно видеть трансформацию «основного» мифа в одном из его важных моментов и транспонирование его под углом зрения мифа Земли. Уместно изложить суть этой игры в том виде, в котором она практиковалась в подмосковных деревнях перед войной и участником которой был автор этих строк. В игре участвуют обычно несколько человек (минимальное число — двое). Им предстоит выполнить полтора-два десятка упражнений с небольшим н о ж о м типа перочинного. Цель этих упражнений в том, чтобы он воткнулся в з е м л ю, желательно с первой попытки и под прямым углом, в е р т и к а л ь н о (последнее существенно при равенстве результатов на финише у двух или более участников). Бросание производится с разных точек т е л а ч е л о в е к а, начиная с верху вниз (кажется, за несколькими исключениями — ру́ки). Исходные точки бросания (стартовая позиция) — темя (волосы), лоб, оба глаза (точнее мягкая сторона большого пальца, приставленная к глазу), нос, рот, подбородок, оба уха, оба плеча, грудь, пупок, пах, оба колена, оба локтя, пальцы обеих рук (чаще в редуцированном виде — с одного из пальцев каждой руки, обычно с большого, выступающего в этом случае как представитель всех пальцев данной руки). В завершение следует серия бросаний ножа разного типа — держа его за острый конец и за рукоятку, бросая нож так, чтобы он, прежде чем достигнет земли, перевернулся один или несколько раз, бросая левой и правой рукой и т. п. Того, кто по числу попыток пришел к финишу последним или даже просто не смог выполнить всех упражнений, принуждают тащить зубами, без помощи рук зуек, глубоко вбитый в землю («заподлицо», а нередко и ниже ее уровня) ударами рукоятки ножичка; это и означает е с т ь з е м л ю. — Эту игру вполне можно интерпретировать в том духе, о котором говорилось выше. Каждый участник — своего рода продолжение, наследник Отца-Неба, мечущего молнии в Землю. В сумме броски ножичка (= молний) сверху (= с Неба), с разных ключевых точек собственного тела как бы переносят их на Землю, обозначают образ тела мечущего нож человека и зарождают на Земле «земляного» человека, Человека-Землю, своего рода Пурушу. См. статью автора (*В. Н. Топоров.* Детская игра «в ножички» и ее мифоритуальные истоки // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. II: 242—272). Самое интересное, что в тех же местах (деревни Морщихино, Подолино, Голиково, Саврасово и др. в районе Сходни) приходилось не раз слышать — и только от д е в о ч е к (впрочем, из-за ограниченного числа опытов трудно утверждать, что здесь не могло быть исключений) — сюжет знаменитого ведийского гимна Пуруше, точнее схему соответствий между частями человека и частями мира, в основном Земли.

Описанная выше «е д а з е м л и», как известно, является одной из распространенных «ритем» божбы («правду говорю, землю съем!», «чтобы мне землю съесть, если совру!»), клятвы, договора, исповеди и т. п. Характерен и более общий контекст — Земля ест людей (умерших) и люди едят землю. Ср.: *Земля, земля, ты ешь людей, рождая их взамен* | <...> | *Земля, ты чавкаешь во тьме,* | *Коснеешь и растешь* | *И тихо в е р т и ш ь на уме,* | *Что всех переживешь* (Елена Шварц, 1981). Ср. авторефлексивные действия Земли в фольклоре, например, заговор «Од уједа змије» в сербско-хорватской традиции — *Земља земљу љуби* (вар. — *љубила, пољубила*), см. *Љ. Раденковић.* Народне басме и бајања. Ниш—Приштина—Крагујевац, 1982, 29—41, № 1—45.

[55] Подробнее см. статью автора «Об одной группе сербско-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности)» // Симпозиум по структуре текста: Тез. и материалы. М., 1990: 116—129.

[56] См. подробнее *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые… системы…, 105—108; ср. лит. *atrakink žemę* 'отвори Землю' и др.

[57] См. *А. Е. Богданович.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродна, 1895, 102—103.

[58] За пределами списка остаются или *ἅπαξ λεγόμενα*, или слишком индивидуальные образы (что нередко совпадает в одном и том же примере). Ср.: Земля — бык в загадке о Небе и Земле: *Два брата бодутся — вместе не сойдутся* (Загадки 18, № 6), или Земля — Отцов сундук (*Отцова сундука не поднимешь.* Загадки 23, № 205), или Земля — дерево беспрутое (*Лежит дерево беспрутое.* Загадки 25, № 302) и т. п.

[59] В известном сюжете измерения Земли и Неба, представляющем собою, конечно, трансформацию сюжета прения Земли и Неба, ср.: *Господь каже, що Небо більше, | А Петро каже, що Земля більше. | <…> | Як измірали, | То повірили: | Небо меньшеньке, | Бо все рівненьке; | Земля більшенька — | Гори долини* (Чубинский III, 344, № 75-А; 307, № 38-Г; Головацкий II, 32, № 44).

[60] Вдовство Земли связывается с летней засухой (бездождие) и с зимними морозами. Известен народный стих, в котором Христос объявляет людям, что если они не послушают его заповедей, то Он сотворит Небо медным, а Землю железной (соответственно жгучим и бесплодной): *От Неба медного росы не воздам, | От Земли железной плода не дарую, | Поморю вас на Земле; | Кладязи у вас присохнут, | Источницы приоскудеют, | Не будет на Земле травы, | Ни на дереве скоры: | Будет Земля яко вдова.* Ср.: *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу, I, 141—142.

[61] Ср. к своей земле: <…> *Да, для нас это грязь на калошах, | Да, для нас это хруст на зубах, | И мы мелем, и месим, и крошим | Тот ни в чем не замешанный прах, | Но ложимся в нее и становимся ею, | Оттого и зовем так свободно — своею* («Родная земля», 1961). Откуда — своя земля как родная, своего рода земля.

[62] См., например, Сказки и песни Белозерского края. Записали Борис и Юрий Соколовы. М., 1915: 12, 35, 78, 102, 106—108, 206, 279.

[63] «Старообрядцы перед обедом и ужином, за неимением воды, умывают себе руки землéю, следовательно, приписывают ей такую же очистительную силу, как и воде», см. *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян…, I, 143—144.

[64] В этом смысле поучителен фрагмент из «Свитка Иерусалимского», духовного стиха, в котором различаются три матери, три воплощения материнства, друг другу не противоречащие и друг друга не перекрывающие: *Первая мать — Пресвятая Богородица, | Вторая мать — сыра Земля, | Третья мать — кая скорбь приняла* (Гол. кн. 220).

[65] См. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 255.

[66] Там же, 281.

[67] Там же, 256.

[68] См. *Н. Ончуков.* О расколе на Низовой Печоре // Живая Старина, XI, 1901, вып. III—IV, 483.

[69] Свящ. *А. А. Азбукин.* Исповедь у сибиряков // Православный путеводитель 1904, февраль, 294; *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 281.

[70] См. *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян…, I, 143 и др.

[71] Этот список регулярно повторяется и в заговорах, и в загадках о Вселенной, и в ряде других жанров, в частности, в мифах творения и этиологических легендах.

[72] См. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 281—282 (обряд сообщен свящ. А. Н. Соболевым).

[73] Иногда речь идет об убийстве побратима, *братёлки хрёстовога*, которое Землей не прощается. Ср.: *Уж как каялся молоде́ц сырой Земли: | «Ты покай, покай, матушка сыра Земля! | Есть на души три тяжќи греха, | Да три тяжкие греха, три великие.* Первый грех — *бранил отца с ро́дной матерью*, второй — *Уж я жил с кумой хрёстовою, | Уж мы прижили мла́дого отрока.* Матушка сыра земля говорит, что в первых двух грехах Бог простит, и находит для прощения смягчающие обстоятельства. Но — *А во третьём-то греху не могу простить, | Как убил в поли братёлку хрёстового, | Порубил челованьицё хрёстноё!»* («Непрощаемый грех». — Гол. кн. 213).

[74] Там же, 277. — Любопытна и другая формула, которая дает основание предполагать, что иногда покаяние было обращено не только к Земле, но и к Небу — «Вонми, Земля, и услышь, Небо», имеющее точные параллели в ряде древних традиций, в том числе в ведийской.

[75] Целование Земли еще до революции было естественным ритуальным движением в России, и в тенишевских материалах по Владимирской губернии говорится об обычае целования земли и клятвы ею («на чужбине родная земля целебна»). См. Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.). Авторы-составители: Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993: 121; *J. Bartmińsky.* Pocałunek ziemi // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. II: 34—43. Впрочем, припадание к Земле ничком, как и такое же лежание, не говоря уж о попирании Земли ногами, бросание ее горстью, битье-разбивание комьев земли на пашне, разные формы осквернения и оскорбления ее словом, делом и мыслью — грех. В древнерусских епитимейниках упоминается как грех «мужей и отроков» лежать на земле ниц или на чреве. «Грех есть легше мужницы на чреви на земли, опитемии 12 дней, поклон 60 на день» или — «Легши ниц, три дни поста». В одном старом списке грехов указывается — «ничему спати на земли». Это осквернение земли-матери приравнивалось к нанесению обиды родителям: «Аще отцу или матери лаял или бил или, на земле лежа ниц, как на жене играл, 15 дни (sc. епитимии. — *В. Т.*)». См. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 273.

[76] Впрочем, можно и не носить ладанку с землей (*В заветных ладанках не носим на груди…*, как сказано поэтом в уже цитированном стихотворении «Родная земля», эпиграфом к которому взяты строки из другого стихотворения «Не с теми я, кто бросил землю…»), не считать ее «обетованным раем», не вспоминать о ней даже, потому что она «своя», и это право считать ее своею — сдержанное выражение признания своей прямой, не метафорической принадлежности ей, более того, посмертного тождества с нею — *Но ложимся в нее и становимся ею…*

[77] «От общего представления о Земле народ земледельческий переносит свое религиозное почитание на отдельные родовые участки, подобно тому, как культ огня

склонялся к обоготворению домашнего очага; з е м л я, на которой селился род, которая возделывалась его руками и которая действительно была его кормилицей, становилась ему р о д н о ю», см. *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян…, I, 149.

[78] См. *Г. Соколов.* Земля-судья // Записки Географического Общества. VIII, 17—18; ср. также *Н. И. Толстой.* Покаяние Земле…

[79] См. *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 274—275; *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян…, 147—149.

[80] См. Летописи русской литературы I, 2, 77, а также *С. Смирнов.* Древне-русский духовник…, 275.

[81] О «земельном (земляном)» хозяине и его функции см. *Б. А. Успенский.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982: 149, 155.

[82] Ср. русск. диал. *роди́нка* ʽуроженка данного места’ (*Я здешняя р о д и н к ъ - т ъ, из села Озерское*; *— Она р о д и н к ъ наша, пътому фсех и знает хърошо* и т. п.). См. *А. Ф. Иванова.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969: 447.

[83] Об этой связи Земли и рода см. обстоятельную и с целым рядом оригинальных и проницательных наблюдений работу В. Л. Комаровича — *В. Л. Комарович.* Культ рода и земли…, 84—104.

[84] Впрочем, название н е б а, восходящее к и.-евр. **nebh-* с идеей сырости, помимо славянских языков отмечено в авест. *nabah-,* хеттск. *nebis* (*ne-pi-iš*), кимр., корн. *nef* и др.

[85] Это в точности соответствует разысканиям Э. Бенвениста о значении суффикса *-dh-*. См. *Э. Бенвенист.* Индоевропейское именное словообразование. М., 1955: 219—241, особенно 220. — О более широком контексте рассматриваемой проблемы и соответствующего корня см. статью автора — Ведийское *rad-* (значение, этимология, связи) // Księga pamiątkowa ku czci Eugeniusza Słuszkiewicza. Warszawa, 1971, 235—246.

[86] Профессии учатся, ею овладевают, человек помнит, как это случилось. Призвание известно до появления человека на свет: оно до всего ждет его и предопределяет его судьбу.

[87] Лишь один пример, относящийся к концу XIX века и связанный с индейским проповедником и вождем племени уанапум по имени Смохалла, см. *J. Mooney.* The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 // Annual Report of the Bureau of American Ethnology, XIV. 2. Washington, 1896 (641—1136): 721, 724. Смохалла решительно отказывался обрабатывать землю, ссылаясь на то, что ранить, резать, разрывать, царапать «нашу общую мать», осуществляя земледельческие работы, великий грех. «Вы требуете от меня, чтобы я обрабатывал землю? Но могу ли я взять нож и вонзить его в чрево своей матери? Ведь если я так поступлю, она никогда не примет в себя вновь мое мертвое тело. Вы требуете от меня, чтобы я взрыхлял почву и вытаскивал камни? Но могу ли уродовать тело матери, добираясь до самых костей? Ведь если я так поступлю, я более не смогу войти в него, чтобы возродиться вновь. Вы требуете от меня, чтобы я косил траву, заготавливал сено, продавал его и обогащался подобно белому человеку? Но осмелюсь ли я повредить прическу моей матери?» М. Элиаде, прокомментировавший эти слова в «Le sacré et le profane» (Paris, 1965), пишет: «Услышав их, мы ощущаем, как с несравненной свежестью и непроиз-

вольностью пред нами возникает первичный образ Матери-Земли. Этот образ мы встречаем повсюду в самых различных формах и вариациях. Это и *Terra Mater,* или *Tellus Mater* <…>, которая дает жизнь всему живому. “Дивноопорную Землю-Праматерь я ныне восславлю — | Ту, что всех древней и сущим кормилица тварям <…>”, — читаем мы в гомеровом гимне “К Земле”, 1—2. <…> Пророк Смохалла не говорит нам, каким образом люди рождаются от земной Матери. Но некоторые мифы американских индейцев открывают нам, как все это происходило в начале, *in illo tempore:* первые люди некоторое время жили в утробе их Матери, то есть в глубине Земли, в ее недрах. Там <…> они вели получеловеческую жизнь: они были чем-то вроде эмбрионов, еще не окончательно сформировавшихся существ. <…> Создатель, приготовив людям все, чем они пользуются на Земле до сих пор, тем не менее решил подержать их некоторое время в утробе их земной Матери, чтобы они смогли лучше развиться и дозреть. Другие мифы американских индейцев повествуют нам о стародавних временах, когда Мать-Земля порождала людей точно так же, как она рождает теперь кустарник и тростник» (со ссылкой на «Mythes, rêves et mystere». Paris, 1957: 210sq.). См. *М. Элиаде.* Священное и мирское. М., 1994: с. 88—89. — Штампы позднего времени сохраняют архаичное представление о рождении человека из земли и желание по смерти вернуться в то же родное лоно, ср. хотя бы древнеримские эпитафии, собранные в «Corpus inscriptionum Latinarum», например, hic natus, hic situs est (CXLIX, V, 5595), hic quo natus fuerat optans erat illo reverti (V, 1703) и др.

[88] Иное дело и иное, «ухудшающее» направление в развитии обозначения христианина в некоторых романских языках и говорах, где в соответствии с франц. *chrétien* выступает *crétin* ‘слабоумный’, ‘кретин’ («désigna d’abord les crétins des Alpes», см. *A. Dauzat.* Dictionnaire étymologique de la langue française. Paris, 1938: 219), ср. итал. *cretino* и т. п.

[89] Ср. ахматовское: *Да, для нас это грязь на калошах, | Да, для нас это хруст на зубах. | И мы мелем, и месим, и крошим | Тот ни в чем не замешанный прах. | Но ложимся в нее и становимся ею, | Оттого и зовем так свободно — своею* («Родная земля», 1961). Та же конкретность и материальность («физическое») понятия земли, ее праха, как и тот же диапазон, та же ширь его, в которой органически соединяются этот прах и родина, свойственны еврейской традиции, ср. обычай класть в гроб щепоть *праха Земли* Израиля независимо от того, где умер человек, и даже от того, был ли когда-нибудь в Израиле или нет. Автор мидраша Тальпи пишет: «Слыхал я, что коли положить прах Земли Израиля на глаза, пуп и обрезание, то как в самой земле Израиля погребен будет». Ср. рассказ Шмуэля Иосефа Агнона «Прах Земли Израиля» (*Ш. И. Агнон.* Во цвете лет. М., 1996: 28—37, а также 274 и сл., 293 и сл.; перевод и комментарии И. Шамира). Прах, из которого Бог создал человека, и прах-персть земли соприродны, и встреча из праха возникшего с земным прахом-перстью — и неминуемая и благая. «Сделай мне жертвенник из земли [или: «жертвенник земли», или даже — «Сделай мне землю жертвенником»], — сказано в Исходе 20: 24. Персонаж «Праха Земли Израиля» (от его имени ведется рассказ), живущий в Иерусалиме, приезжает в Польшу, чтобы «посетить родных и простереться на отчих могилах». На кладбище он познакомился с кладбищенским сторожем «из первых друзей Сиона в городе». Когда-то он собирался «взойти на Землю Израиля», но упустил время, обстоятельства переменились, и теперь ему не увидеть

этой земли. В конце кладбищенской беседы сторож напомнил приезжему слова мудрецов — «Переживший лета отца позаботится о конце» и попросил оказать ему милость — «прислать горсть праха Земли Израильской». Обещание было дано, но не было из-за недосуга выполнено сразу. Потребовалось письмо с напоминанием «вырыть горсть праха из Земли Израилевой и послать ему, чтобы покрыть глаза, как сказано: “Земля народа его искупление”, ибо искупление приносит прах Земли Израиля». Пришлось отложить дела, пойти на Масличную гору, накопать отборной земли — праха Земли Израиля и, чтобы отправить его, прийти на почту, где было много народу. Надо было долго ждать. «Стоял я, — говорит рассказчик, — и думал: к чему эти хлопоты, мало ли сторожу могил земли в его собственном городе, что льстится еще и прахом земли Израиля. Явился мне жирнозем тамошних полей, а с ним — чудесный запах ржи и овса, и овощей и плодов, и прочих ростков почвы, а против его — эта пересохшая земля, спекшаяся как выжженные солнцем кости непогребенных. Не то чтоб мнил я умалить славу Страны Израиля, праведники возжелали прах ея, но говорят: своей судьбы не беги, на чужую не зарься, кто провел дни свои в иной земле, остаются в ней, а наши ноги запылились прахом Земли Израильской, мы придержимся ее праха». Земля во всей ее вещественной конкретности и подлинности («прах земной»), прах покойного, прах, персть Земли Израиля объединяются в неразрывном целом, выступая, однако, в разных образах. В русской народной традиции, похоже, Земля-Мать — и «земелюшка», которую можно взять в горсть, и родина, и земля-тело, и то целое, которое является и пространством жизни и пространством смерти, и жертвенник, и место исповедания и искупления, и всеобъемлющий нравственный ориентир — Земля как «правда-истина».

[90] См. Полн. собр. соч. Глеба Успенского. Т. 5. СПб., 1908: 108—114. — Так было, но писатель сознает, что, хотя и остались праведники-крестьяне, для которых связь с землей остается основой их существования и главным в их жизни, все явственнее идет отход от старого порядка, расслоение. Одни, как Иван Босых, пополняют «деревенский пролетариат» («Иван Петров принадлежит к тому ненужному, непонятному, даже прямо постыдному для такой земли, как Россия, классу деревенских людей, — классу, народившемся в последние двадцать лет, — который волей-неволей приходится назвать “деревенским пролетариатом”». — Там же, 93. — «Иван Босых»). Другая фигура, вторгающаяся в пространство «людей земли», — хищник: «Как же обстоят дела теперь? — Теперь мы видим только две фигуры — Платона (Каратаева. — *В. Т.*) и хищника. Третьей фигуры — человека, который бы мог заикнуться о той правде, которую Бог видит и которую говорит устами людей, — нет и в помине. Напротив, все на стороне хищника. На стороне его земельное расстройство масс, расстройство душевного удовлетворения их трудом; расстройство это гонит их к хищнику внутренно-обессиленными, сознающими свое ничтожество гораздо сильнее, чем сознавал его Каратаев» (Там же, 193: «Из записной книжки»). — Ср. в связи с темой земли: *А. Солженицын.* «Русский вопрос» к концу XX века // Новый мир. 1994. № 7: 154 и сл. — В принципе связи с землей крестьянина, «власти земли» над ним не противоречат и дневниковые мысли Пришвина (1918, апрель) об «одном из великих предрассудков славянофилов», которые восхищались крестьянским трудом русского языка, тогда как «нет в мире народа менее земледельческого, чем народ русский, нет в мире более варварского обращения с животными, с орудиями, с землей, чем у нас» (8: 109).

[91] В этом контексте возникает потребность напомнить о глубоких мыслях В. В. Бибихина в главке «Язык и мир» из его книги «Язык философии» (М., 1993: 86—93) в связи с определением языка у Г. Гадамера («всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира» — «allumfassende Vorausgelegtheit der Welt») и хайдеггеровским определением языка как «разбиения мира» («Aufriss der Welt»). Ср.:

> Язык есть разбиение мира в том смысле, в каком мы говорим о разбивке сада (ср. «разбивку земли на квадраты» из упомянутого романа Гамсуна. — *В. Т.*). Разбить сад не значит просто «истолковать» его, словно он уже есть и осталось только прояснить его устройство. Разбить сад значит создать его. С другой стороны, разбить не значит задумать, распланировать по з а р а н е е г о т о в о м у п р о е к т у такое, чего нет и не было в «замысле» земли, которой предстоит стать садом. При разбивке сада действуют не без оглядки и не насильственно. Садовод овеществляет тот порядок (ср. «порядок» у Гамсуна. — *В. Т.*) и строй, каких сад <…> требует сам как такой, которого, конечно, еще нет и никогда не было в этом месте, но который должен быть в том смысле, что м е с т о е г о т р е б у е т. Сада и абстрактного плана сада нет до разбивки, и все же мы не придумываем сад, он з а л о ж е н в с а м о й с у т и з е м л и потому, что земле пристало быть садом с такой очевидностью, что, наоборот, не быть им ей неестественно. Сад должен быть разбит потому, что земля, которая не сад, как бы еще и не земля. <…> Конечно, никто у земли сада не отнимал, и все же она лишена сада, который ей пристал и которого на ней нет только потому, что мы его еще не разбили. Мы разбиваем его потому, что земля лишена сада, каким она по существу должна быть. Разбивая на ней сад, мы тем самым возвращаем ей то, что ей принадлежит, вслушиваясь, вникая в то, что она в своей наиболее естественной возможности уже есть. Мы даем земле быть тем, что она есть по с у щ е с т в у. Если хотите, мы «истолковываем» при этом землю. <…>
>
> Разбивка сада возвращает земле то, чем она была по своему существу. Язык как разбивка мира дает миру быть тем, что он есть в своей истине. Мир присутствует в языке как своем разбиении самим своим существом, в своей истине. Больше нигде, кроме как в языке, он таким образом не присутствует. <…> Дело за нами. Присутствие мира в языке требует человека.
>
> Человек в своем существе, чистое присутствие и принимающее понимание, может дать слово миру. Мир требует человека для своего явления. Человек в свою очередь требует мира, потому что иначе как в целом мире себя не узнает. Мир требует человека, чтобы показать свою истину; человек требует мира, чтобы найти себя. (88—90)

Если в свете процитированного обратиться к теме земли и человека, органически связанного с землей, то есть крестьянина-земледельца, то аналогия очевидна и проясняет и то, что, впрочем, может быть понято и на эмпирическом уровне (см. выше). Итак. — Крестьянин-земледелец требует земли, потому что иначе как в ней он себя не узнает. Но и земля требует крестьянина-земледельца, чтобы явить ему свою истину; крестьянин-земледелец требует земли, чтобы найти себя в ней, свое назначение и свое призвание, вернув ей свой долг. Все эти рассуждения отнюдь не схоластическая

эквилибристика, но попытка проникнуть в суть — найти тот глубинный нерв, на котором держится готовность земли и земледельца идти навстречу друг другу.

[92] См. *А. М. Молдован.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984: 211.

[93] Лишь один пример из «Слова Софония рязанца о великом князе Дмитрии Ивановиче <…>»: А уже бо въстонала земля Татарская бедами и тугою покрышася. Уныша бо царем их хотение и похвала на Рускую землю ходити, веселие их пониче. <…> Уже бо по Руской земли простресе веселье и буйство, и вьзнесеся слава Руская на поганых хулу. Уж веръжено диво на землю. Уже грозы великого князя по всей земли текуть. Стреляй, князь великый, по всем землям. <…> И отскочи Мамай серым волком от своея дружины <…> Нам земля подобна есть Руская милому младенцу у матери своей, его же мати тешить, а рать лозою казнит, а добрая дела милують его.

[94] См. недавнюю работу — *М. В. Рождественская.* Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре. М., 1994.

[95] См. *А. З. Штейнберг.* Система свободы Ф. М. Достоевского. Paris, 1980: 43 (первое издание — Берлин, 1923). Из других работ, в которых тема земли у Достоевского является отмеченной, см.: *В. И. Иванов.* Достоевский и роман-трагедия. Экскурс. Основной миф в романе «Бесы» // *Вячеслав Иванов.* Борозды и Межи. Опыты эстетические и критические. М., 1916: 3—72; *С. Н. Булгаков.* Тихие думы. М., 1996 (первое издание — М., 1918), особенно — 12—13, 34—36, 95—97, 315, 419; *Ф. А. Степун.* Встречи. М., 1998: 48, 78—79. — Также нужно отметить статью — *Н. И. Толстой.* «Покаяние земле» (Этнолингвистическая заметка) // Русская речь. 1988. Сентябрь—октябрь: 132—139, где исходным пунктом оказывается покаяние Раскольникова, рассматриваемое в широком контексте обряда покаяния Земле в славянской народной традиции.

[96] Иван Иванович Попов, позже народоволец, на рубеже 70—80-х годов прошлого века учился в Учительском институте, который незадолго до этого был переведен на Владимирскую площадь, напротив Владимирской церкви, прихожанином которой был Достоевский, живший в двух шагах от нее в Кузнечном переулке. В теплые весенние и осенние дни он любил сидеть на скамейке в ограде церкви и наблюдать, как играют дети. Юношей Попов иногда заходил в ограду и, не будучи Достоевскому представлен, всегда раскланивался с ним. Достоевский производил на него впечатление тяжело больного человека. «Как-то я подсел к нему на скамью. Перед нами играли дети, и какой-то малютка высыпал из деревянного стакана песок на лежавшую на скамье фалду пальто Достоевского. — Ну что же мне теперь делать? Испек кулич и поставил на мое пальто. Ведь теперь мне и встать нельзя, — обратился Достоевский к малютке… — Сиди, я еще принесу, — ответил малютка. Достоевский согласился сидеть, а малютка <…> ему на фалду еще с полдюжины куличей. В это время Достоевский сильно закашлялся, а кашлял он нехорошо, тяжело; потом вынул из кармана цветной платок и выплюнул в него, а не на землю. Полы пальто скатились с лавки, и «куличи» рассыпались. Достоевский продолжал кашлять… Прибежал малютка. — А где куличи? — Я их съел, очень вкусные…» См. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. [М.,] 1964: 426—427 (печатается по: *И. И. Попов.* Минувшее и пережитое. Из воспоминаний. М.—Л., 1933). Это «неплевание» на землю, подтверждаемое, кажется, и некоторыми другими при-

мерами, выглядящее как простая воспитанность и аккуратность, в своей основе восходит к запрету на оскорбление земли этими и некоторыми другими подобными действиями, противоположными склонению к земле, целованию ее. Земля же в описанном эпизоде представлена и сама по себе, и песком, из которого делались куличи и который в конце концов снова оказался на земле.

[97] Никуда кроме как на Сенную, причем кратчайшим путем, мост и не мог привести Раскольникова.

[98] Эта инстинктивная озабоченность пустяками («Вот эта вывеска <…> Вот тут написано “Таварищество”, ну вот и запомнить это *а*, букву *а* <…>») — непременное условие занять ум, чтобы не дать ему помешать тому внутреннему бессознательному движению души, которое только и может направить на верный путь.

[99] Согрешил, — потому что земля — мерило нравственности, которая была нарушена убийством. Но она и свидетельница его.

[100] Это целование земли с опусканием на колени может усваиваться и совсем в другой среде даже в наше время, причем происходит как бы восстановление связи с архаической народной традицией. В этом плане Е. Бартминьский в указанной статье трактует известный жест папы Иоанна Павла II, опускающегося на колени и целующего землю (сто́ит отметить и символическую роль колена, отсылающего к по-колению-потомству, родам и роду, ср. известную практику принимать новорожденного на колени, ср. также *преклонять колени*). Справедливо указывают на связь этого места с почитанием земли как матери всего живущего и величайшей духовной ценности. Этот культ отражен и в старинном польском обычае целования земли в знак покаяния, благодарности, молитвенного прошения, прощания с родной землей (родиной), и в верованиях, где земля уподобляется Богородице, и в фразеологии, и в поэтических текстах земли. См. *J. Bartmińsky.* Pocałunek ziemi…, 41, 43.

[101] См. *А. З. Штейнберг.* Система свободы Ф. М. Достоевского…, 43.

[102] «— Леша, — сказал Митя, — ты один не засмеешься! Я хотел бы начать… мою исповедь гимном к радости Шиллера. An die Freude! Но я по-немецки не знаю, знаю только, что an die Freude. Не думай тоже, что я спьяну болтаю. Я совсем не спьяну. Коньяк есть коньяк, но мне нужно две бутылки, чтоб опьянеть <…>, а я и четверти бутылки не выпил <…>» («Братья Карамазовы» — глава «Исповедь горячего сердца. В стихах»).

[103] Древнейшая хтоническая богиня италийской и римской мифологической и ритуальной традиции, носительница плодоносительных сил земли, ведающая произрастанием, созреванием злаков, урожаем, богиня материнства и брака, супружеского с о е д и н е н и я, также соединительница людей в сельскую общину (*pāgus*) и хранительница ее, защитница урожая от грабителей, покровительница крестьян, воздававших ей должное во время сельских ритуальных праздников — цереалий и паганалий. К этимологии *pāgus* см. ниже. К ртиуалу Цереры см. *H. Le Bonniec.* Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République. Paris, 1958.

[104] *Und auf ihrem Pfad begrüßte, | Irrend nach des Kindes Spur. | Ceres die verlassne Küste; | Ach, da grünte keine Flur.* — Лишь в пятой строфе появляется *...Droben im O l y m p u s blühn?*

[105] В «римском» мифологическом коде «Отец-Небо», конечно, Юпитер (*Jup*/*p*/*iter*), кстати, сам связанный с землей через свою мать Гею-Землю. Известен

образ *Iuppiter compagis*[-*us*] Lex. pag. Herc (Wissowa Realenc., 120), т. е. Юпитера (само его имя первоначально обозначало Небо-Отца, и внутренняя форма имени еще осознавалась в италийской древности) — соединителя, скрепителя, сплотителя. То, что и с Юноной, сплачивающей людей (крестьян) в *pāgus*, и с Юпитером-сплотителем связывается общий предикат, говорит о многом: *pāgus* — человеческий образ сплоченности, коллектива, отражающий свою связь и зависимость от соединения-союза Отца-Неба и Матери-Земли. Лат. *pāgus* (: *pango* 'вбивать', 'вколачивать' и т. п.) восходит к и.-евр. **pāg'-* 'скреплять' и, следовательно, родственно русск. *пáзуха* (: *паз*), для которого, видимо, нужно принять в качестве первоначального исходного значения нечто скрепленное, некое скрепление, скорее всего грудь, ее к о с т н а я к о н с т р у к ц и я — остов (ср. *грудная клетка*). В этом отношении ритуально-благим оказывается припадение к земле г р у д ь ю-«п а з у х о й» (значение последнего слова легко выводится из обозначения груди — грудной клетки) и осуждается припадение нижней частью тела, в чем усматривается намек на кощунственное соитие сына «земли» с Матерью-Землей. В этом смысле греховным оказывается и припадание к Земле-Матери Антея, персонажа с отчетливой хтонической родословной (мать — Гея, отец — Посейдон).

[106] Совершенно очевидно, что для Достоевского (или в данном случае, если угодно, Мити) шиллеровский текст «земли» не исчерпывался «Элевзинским праздником». Ближайшим соседом оказывалось стихотворение «Жалобы Цереры» («Klage der Ceres», 1796: *Ist der holde Lenz erschienen? | Hat die E r d e sich verjüngt…* — в переводе Жуковского слово *земля* в этом месте отсутствует). Как и в «Элевзинском празднике», Жуковский дважды вводит в текст имя Прозерпины, отсутствующее в оригинале, ср.: *Все цветет — лишь мой единый | Не взойдет прекрасный цвет: | Прозерпины, Прозерпины | На з е м л е моей уж нет!* при — «*Deine Blumen kehren wieder. | Deine T o c h t e r k e h r e t n i c h t*» (зато земля появляется в немецком тексте еще не раз […*Suchend durch der E r d e F l u r* и *Traurend senk'ich's in die E r d e*…]), у Жуковского же — *земное недро* и *подземный затвор.* Нижний мир населен в стихотворении тесно — *Аид, Плутон, Харон, Стикс, Коцит, Ахерон, Эреб,* и главный вопрос — *Нет ли тайных уз, чтоб ими | Снова сблизить мать и дочь, | М е р т в ы х — с милыми живыми, | С светлым днем — подземну ночь?* при *Knüpfet sich kein Liebeknoten | Zwischen K i n d und M u t t e r an? | Zwischen L e b e n d e n und T o t e n | Ist kein Bündnis aufgetan?* — о возможности соединения мертвого и живого, преодоления смерти.

[107] См. ниже о с о ю з е Отца-Неба и Матери-Земли, в частности, в связи глаголом соединения, скрепления (и.-евр. **pāg'*-).

[108] Предполагают здесь заимствование из стихотворения Фета «Пришла весна, — темнеет лес…», посвященного Тютчеву: *На плуг знакомый налегли | Все, кем владеет труд упорный, | Опять сухую г р у д ь з е м л и | В з р е з а е т конь и вол покорный…* (см. *Ф. М. Достоевский.* Полн. собр. соч. Л., 1976. Т. 15: 542). Откуда — образ *г р у д и з е м л и*, к которой припадает *ч е л о в е к с в о е й г р у д ь ю.*

[109] Указывают на заимствование этого образа из стихотворения Гете «Grenzen der Menschheit» (1779), переведенного Фетом, ср. *К р а й е г о р и з ы | Нижний ц е л у ю, |* С *трепетом детским | В верной груди* (см. Ф. М. Достоевский. Указ. соч. Т. 15: 542). Он здесь — *uralte | Heilige Vater,* который *Mit gelassener Hand, | Aus*

rollenden Wolken | Gegnende Blitze | Über die E r d e sät. В русской религиозной традиции р и з а — часть убранства Богоматери, которая в устной народной словесности сопрягается с землей. Более того, весной молодая зелень уподобляется иногда ризам Богоматери. Одно из главных оснований такого сопряжения в том, что и Земля/земля, и Богородица — р о д и т е л ь н и ц ы.

[110] И хотя Митя цитирует «К радости» по переводу Шиллера, Достоевский, кажется, мог заглядывать и в подлинник.

[111] Существенный мотив — сон «смешного человека», в котором его зарывают в землю. Сыро, холодно, и сознание, что мертвому нечего ждать. Просачивающиеся сквозь крышку гроба капли, падавшие на левый закрытый глаз, изменили всю ситуацию. Мертвец воззвал со всей страстью к тому, от кого все зависит, и знал, что все должно измениться. — «И вот вдруг разверзлась могила моя <…>, и мы очутились в пространстве. Я вдруг прозрел <…> Мы неслись в пространстве уже далеко от земли…».

[112] Беспредельная картина вселенских пространств и затерянная в них звездочка, наша земля, захватывает воображение и в течение без малого века могла считаться чистой фантазией (в отличие, может быть, от противоположной точки зрения — с земли как целого вглубь Космоса: *Как океан объемлет шар земной, | Земная жизнь кругом объята снами; | Настанет ночь — и звучными волнами | Стихия бьет о берег свой. | <…> | Небесный свод, горящий славой звездной, | Таинственно глядит из глубины, — | И мы плывем, пылающею бездной | Со всех сторон окружены*). Но, конечно, это не только фантазия и во всяком случае больше, чем фантазия. Это пророческая картина, подлинность которой в духе, может быть оценена теперь, в эру освоения Космоса. Современный автор, пишущий специально и о земле, свидетельствует:

> Космические спутники, в особенности же отправленные к Луне, привели к тому, что мы обладаем общей картиной Земли. Астронавты говорят о п р е к р а с н о м г о л у б о м ш а р е и с в е р х ч у в с т в е н н о м м и с т и ч е с к о м п е р е ж и в а н и и, возникающем при взгляде на Землю. Некоторые возвращались и з м е н и в ш и м и с я и п р е о б р а з и в ш и м и с я (как и «смешной человек». — *В. Т.*), настоящими космополитами. Они больше не чувствовали себя американцами или русскими, но неожиданно ощутили себя г р а ж д а н а м и З е м л и с глубоким внутренним ощущением Земли как чего-то ц е л о с т н о г о и с желанием трудиться р а д и ч е л о в е ч е с т в а и этой целостности — З е м л и (*Т. Шипфлингер.* София-Мария. Целостный образ творения. München—Zürich, 1997: 271).

Но в известном смысле то же достижимо и на земле, если взглянуть, хотя бы в порядке личного опыта-эксперимента, на целое духовного наследия, особенно разных версий одного и того же исходного источника. Оливье Клеман в статье «За иной экуменизм» (Русская мысль. 1997. 3 июля. № 4181. Церковно-общественный Вестник, № 19: 11) не случайно вспоминает Алешу Карамазова— «В е р н о с т ь з е м л е: поцелуй таинства-земли Алеши Карамазова. Не сверхчеловек, обреченный на упадок и хаос, но личность, преображающая насилие в добрую силу, в светлую аскезу, в творение красоты».

[113] «Чтобы мир разрушить, надо его осудить; чтобы осудить его, надо им возмущаться, надо противопоставить его миру иному, лучшему, возможному, надо п о ж а л е т ь его, хотя бы настолько, чтобы протянуть к нему руку, пусть для того только, чтобы оттолкнуть его, как тут же оттолкнул наш Человек “схватившую его за локоть девочку”. Это восьмилетняя девочка — не воплощена ли в ней для Достоевского вся идея жалкой и мучительное сострадание внушающей зеленоликой планеты нашей? Человек оттолкнул ее, но именно потому, что он не в силах был снести раздирающую ж а л о с т ь. “Звездное небо надо мною, нравственный закон во мне” — вот оно, дальнейшее осложнение кантовской формулы! Не звездное “небо”, не “закон”, а каждая отдельная “изумрудная звездочка”, каждый восьмилетний ребенок сполна воплощает проблему мирового смысла. Для того, чтобы разрушить мир, надо этот его смысл отвергнуть, надо, хотя бы в одном каком-либо проблеске этого смысла, встретиться лицом к лицу с его конкретным воплощением; а вещи и природа у Достоевского всегда полны таких блесков и проблесков смысла. Чтобы убить себя, необходимо осудить в себе хотя бы свое равнодушие. Мне должно быть не все равно, все ли мне равно или не все. Человек застрелился, когда ему перестало быть “все равно”, когда от установления фактов он перешел к их оценке, когда он перешел от теоретической точки зрения к практической. Но тогда вместе с дорогою смерти перед ним открылся также и путь жизни и радостного Воскресения» (*А. З. Штейнберг.* Система свободы Ф. М. Достоевского…, 118). — Тема жалости, уязвленности (*жáлить*, *жáло*) [*жáлость* и *жáло* этимологически разные, друг с другом не связанные слова, в русском народном сознании сходятся в одном энантиосемическом узле жалéния—жáления] полнее всего «разыгрывается» именно землей: с одной стороны, земля «жалующаяся», жалеющая своих земных детей, столь подверженных заблуждениям и греху; с другой, земля «уязвленная», жалимая, и в целом классе текстов отражены ее жалобы на непереносимые страдания. «Все они (те, кто в своем сознании являются рабами или вольноотпущенниками природного царства. — *В. Т.*) думают, что человек лишь “чудо природы”, будто сознание и проблема свободы лишь случайный дар слепой п р а м а т е р и з е м л и, и все они готовы этим даром злоупотребить, чтобы искру сознания раздуть в всепожирающее, мироразрушающее пламя. Их рабское смирение превращается в сатанинскую гордость; блудные сыны земли — они в своем собственном сознании лишь бунтующие рабы, и если, убивая себя, они могут воскреснуть, то уже, конечно, не по своей воле, не в силу зла и лжи, которые по существу своему немощны и ничтожны, а в силу той правды, которая лежит по ту сторону их отвлеченного, потому что ограниченного, сознания» (*А. З. Штейнберг.* Система свободы Ф. М. Достоевского…, 122).

[114] С. Н. Булгаков проницательно писал: «Ведь, может быть, она (Хромоножка. — *В. Т.*) вовсе и не знает Иисуса, не ведает лика Христова, а о “Богородице” говорит совсем в особом космическом смысле. Она праведна и свята, но лишь естественной святостью Матери-Земли, ее природной мистикой <…> и еще не родилась к христианству. Конечно, Хромоножка, уже как носительница Вечной Женственности, всем существом своим врастает в Церковь, есть одна из Ее человеческих ипостасей, однако лишь в природном Ее аспекте <…> В образе Хромоножки таится величайшее прозрение Достоевского в Вечную Женственность, хотя и безликую. Это — дохристианская или внехристианская душа, которая разумеет шопот Додонского дуба,

прислушивается к оргиастическому лепету пифийской жрицы <…> Она хорошо знает святость земли, для нее “Бог и Природа одно”, но она еще не знает того Бога, который преклонил небеса и воплотился в Совершенного Человека, чтобы соединить в себе божеское и человеческое», Бога, «с последним вздохом которого» на голгофском кресте «умер великий Пан», см. *С. Н. Булгаков.* Тихие думы. Из статей 1911—1915 гг. М., 1996: 13 («Русская трагедия»).

[115] См. *Л. Аллен.* Ф. М. Достоевский. Поэтика. Мироощущение. Богоискательство. СПб., 1996: 63.

[116] В июле голодного 21-го года Сергей Соловьев, племянник философа, классик по образованию, находит удивительно органичный синтез далекого «античного» и страшного насущного русского:

Под ласкою проснувшегося ветра
Как в этот год щедры
Твои, о мать-страдалица Деметра,
Нетленные дары!

Твои колосья встали мне по уши.
Среди безбрежных нив,
Подземные, загубленные души,
Не ваш ли то призыв?

О чем поет мне этот полдень синий?
О том ли, что опять
В глухой Аид, к любимой Прозерпине
Найдет дорогу мать?

В венце из ржи, венце золотоплодном
Явись, о мать любви,
Дай хлеб, дай жизнь усталым и голодным
И год благослови.

В мае того же года Анна Радлова писала о том же — *Черным голосом кричала земля, | <...> | И на земле не осталось ни одного стебля. | От голода, от ветра ли закружились звезды, | Люди, звери, птицы, деревья и фонари, | И не стало ни утренней, ни вечерней зари, | Только черный, свистящий и режущий воздух. | Сердце кружилось, как гудящий волчок, | Оторвалась звезда и навстречу летела, | Острым алмазным краем мне сердце задела, | Брызнула кровь и тысячелетний исполнился срок* | <…> См. *Анна Радлова.* Богородицын корабль. Крылатый гость. Повесть о Татариновой. М., 1997: 98. — В связи с интересом Радловой к мистическому сектантству, прежде всего к скопчеству, тема земли привлекала ее достаточно настоятельно. Можно говорить, что многое из текста «земли» было ею усвоено. См. в той же книге — *А пойдите на Втай-реку, | Потайную потопите тоску. | Не сходите с сырой земли кормилицы, | Черной нашей родительницы. | Не просите у Господа забвения, | А просите сладкого Воскресения, | Огненного просите прощения* (70); — Богородица. *Помедли, пусть прежде земля услышит мой последний плач* | <…> | *Просит Господь: почему без сердца пришла? | Отвечу: черной земле*

сердце свое отдала, | Рвите его, люди <...> | Хор. *Плачьте, войте, в грудь себя бейте, | Мертвой Богородице порадейте, | Плач по р у с с к о й з е м л е развейте. | Ч е р н ы м голосом заголосит з е м л я — | Не уберегла я своего корабля* (75, 77); — *Есть минуты — слышишь как безыменная з е м л я | Круглая в синем кружится небе, | Не надо радеть о хлебе, | Не надо запирать ворота Кремля* (93); — *Этой весной з е м л я вместо хлеба цветы уродила, | <...> | Вечером мы цветы покупаем, и вспоминаем о пшеничном загорелом поле. | Иногда небо начинает тихо кружиться, | И вдруг без удержу падает на з е м л ю, | А з е м л я как большая черная птица | Из-под ног выпархивает <...>* (94: май 1921 г.); — *Будто сердца последний удар. | Грешной и ч е р н о й нет больше под ногами з е м л и* (95); — *Ч е р н ы м бездонным счастьем под тобой кружится з е м л я* (111) и др. — Обращает на себя внимание настойчивое сопряжение з е м л я & ч е р н а я (как прямое, так и косвенное).

Из других художественных опытов XX века, в которых тема земли весьма существенна, здесь сто́ит отметить «сказку-поэму» Елены Гуро «Пир Земли», особенно следующий фрагмент:

> В нем все поднималось от захвата радости. З е м л я лежала гигантским х л е б о м, сытная, отпотевшая от внутреннего дыхания; ее развороченные перекаты вздыхали паром. Бугор был покрыт заячьими лапками и белыми мхами. Он взобрался на него, лег и прижался к земле всем телом. И восторг вырос в ней и настало мгновение великой подземной тишины (слышно было брожение земли). Небосклон кругом заколебался и она понесла его через пространства; он слышал, как под ним дышали ее бока, и она, бережно покачивая, несла его в бесконечность. Он гладил ее мхи и уткнулся лицом в ее густую шубу. Его наполнил спиртуозный возбуждающий запах мхов, он прижался к ней с еще большей страстью: «Ответь мне!» В него проникло земляное блаженство: — она заговорила. Вместе с теплом переходили в него ее слова <…> И он ответил жадно всем телом: «Все мои силы, все, что задумал, что смогу, все мои стихи, изображения, все тебе! Для тебя я добился всего и приношу» (см. Елена Гуро. Из записных книжек (1908—1913). СПб., 1997: 98.

Разумеется, что в связи с темой земли нельзя пройти мимо творчества Платонова. Главное в художественных рефлексиях писателя о земле — представление ее как живого существа, мифопоэтический образ ее, нередко персонифицируемый; понимание земли как матери-родительницы, тесное родство человека и родины, вреждение земли (войны), связь земли и тела — земля как огромное тело и человеческое тело, уподобляемое земле; нравственное значение земли. Известно, что эти аспекты обсуждались в 1997 году на Платоновском научном семинаре в Санкт-Петербурге в докладе М. А. Дмитровской «Мифологема земли в творчестве А. Платонова» (см.: Русская литература. 1998. № 2: 230). Отчасти к этой теме относится и статья — *H. Kostov.* «Телесное» и «одухотворенное» в романе А. Платонова «Счастливая Москва» // Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia. V. Модернизм и постмодернизм в русской литературе и культуре. Helsinki, 1996: 215—237; *С. Семенова.* Воскрешенный феномен Андрея Платонова // Новый мир. 1995. № 9; *Она же.* «Тайное тайных» Андрея Платонова (Эрос и пол) // Андрей Платонов. Мир творчества. М., 1994.

[117] *Родит* при *produce* оригинала усиливает смысл главного активного действия земли-родительницы.

[118] Впервые опубликовано — Нева. 1998. № 12: 229—230.

[119] Такого рода синтетические по замыслу словесные картины имеют свое соответствие и в изобразительных искусствах — в архитектуре, иконописи, живописи, в композициях (или их отдельных элементах), встречающихся на предметах прикладного искусства, не говоря уж о том, что и сами поселения, особенно столичные грады, главные центры княжеств и другие так или иначе отмеченные города, устраивались в соответствии с ведущей религиозной идеей как воспроизведение *на месте сем* образа обетованной святой земли. Среди основных особенностей градостроительного «землеустройства», подтверждаемых большим конкретным материалом, исследователи давно уже отмечали определенную целенаправленную тенденцию. Недавно общие принципы «богословия русской земли», как оно воплощается в организации городского пространства, были сформулированы в следующем виде: 1. Все русские города в своем развитии стремятся к форме круга, символа вечности, в частности, Царства Небесного; — 2. Там, где главным оказывается собор в честь Спасителя или Матери Божией, градостроительная композиция принимает форму креста; если же соборный храм посвящен Святой Троице, то определяющей композицией является треугольник; — 3. Главное организующее начало русских городов после Крещения Руси, градостроительная доминанта — храмы (или храмы и монастыри); — 4. Расположение и наименование храмов относительно геометрического центра города, в данном случае совпадающего с максимумом сакральности, не являются случайными: выбор их оказывается подчиненным богословским представлениям о Граде Небесном, Новом Иерусалиме; — 5. Образы Нового Иерусалима, с разной степенью отчетливости и в разных интерпретациях, находят свое воплощение только в столицах всей Русской Земли и в городах, князья которых претендовали на великокняжеский титул и где были расположены центры епархиальных центров; — 6. Любой город, построенный после X века, «притягивал на себя» образ Креста и богословские представления, с ним связанные; — 7. Образы Нового Иерусалима в крупнейших русских городах были лишь «мерцанием идеи, ее вспышками до окончательного сияния в Москве» (по выражению М. П. Кудрявцева). См. *Протоиерей Лев Лебедев.* Богословие Русской Земли как образа Обетованной Земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI—XVII веков) // Тысячелетие Крещения Руси. Международная Церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11—18 мая 1987 года. М., 1989: 144. Конкретными образцами подражания служили «второй Рим» Царьград и Иерусалим.

Нет необходимости говорить, что семантика целого и частей храма еще плотнее и ярче подчеркивает смысловые мотивы организации соответствующего фрагмента святой Земли. — Тем не менее древнерусский храм, освященная часть земли, прообразующая будущую вселенную, долженствующую стать храмом мирообъемлющего масштаба, задуман как образ, олицетворяющий собою иную действительность, небесное будущее, когда само Небо спустится на Землю, благословляя ее, мечту об этой действительности, живущей в людях этого дольнего и еще во грехе лежащего «земного» мира. Е. Н. Трубецкой справедливо заметил, что мысль эта с неподражаемым совершенством выражается архитектурою наших древних храмов, в особенно-

сти новгородских. См. *Е. Н. Трубецкой.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. Публичная лекция // *Е. Н. Трубецкой.* Смысл жизни. М., 1994: 226, ср. 242.

«Недавно в ясный зимний день, — пишет автор, — мне пришлось побывать в окрестностях Новгорода. Со всех сторон я видел бесконечную снежную пустыню — наиболее яркое изо всех возможных изображений здешней нищеты и скудости. А над нею, как отдаленные образы потустороннего богатства, жаром горели на темно-синем фоне золотые главы белокаменных храмов. Я никогда не видел более наглядной иллюстрации той религиозной идеи, которая олицетворяется русской формой купола-луковицы» (226).

Эта идея отлична от других храмостроительных традиций — и от византийской (купол храма как свод Неба, покрывающий Землю), и от готической («неудержимое стремление ввысь, подъемлющее от земли к небу каменные громады»). В русском храме, по крайней мере в творческую эпоху храмостроительства, нет ни тяжести огромного византийского купола, который как бы давит землю, ограничивает ее сверху, ни механической устремленности вверх готических храмов, когда кажется, что они вот-вот покинут в одиночестве грешную землю, оставшуюся оторванной навсегда от неба. Религиозную идею русской «луковицы» Е. Н. Трубецкой определяет так:

> И, наконец, наша отечественная «луковица» воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным потустороннему богатству. Это завершение русского храма — как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся. При взгляде на наш московский Иван Великий кажется, что мы имеем перед собою как бы гигантскую свечу, горящую к небу над Москвою; а многоглавые кремлевские соборы и многоглавые церкви суть как бы огромные многосвешники. И не одни только золотые главы выражают собою эту идею молитвенного подъема. Когда смотришь издали при ярком солнечном освещении на старинный русский монастырь или город, со множеством возвышающихся над ним храмов, кажется, что он весь горит многоцветными огнями. А когда эти огни мерцают издали среди необозримых снежных полей, они м а н я т к себе как дальнее потустороннее видение града Божьего (226).

Та же внутренняя сила и в иконе, «прообразе грядущего храмового человечества», то же соседство з е м н о г о с н е б е с н ы м, физического с преодолевающим его мета- и транс-физическим, та же интимность и то же величие и духоподъемность.

> Вот почему, — продолжает тот же автор, — в эти скорбные дни оживают те древние краски, в которых когда-то наши предки воплотили вечное содержание. Мы снова чувствуем в себе ту силу, которая в старину выпирала из з е м л и златоверхие храмы и зажигала огненные языки над пленным космосом (242).

Связь с Землей/землей в иконописи опознается, не всегда с достаточной отчетливостью, в основном в изображении сцен Страшного суда, когда речь идет о том, что ка-

нонически определяется как «Земля и моря отдают мертвецов» (ср., например, иконы из Отдела древнерусской живописи Третьяковской галереи, см. *В. И. Антонова, Н. Е. Мнева.* Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. М., 1963. Т. 1: 121—124, 190, илл. № 72(64); т. 2: 102—103 и др.; *Г. В. Попов.* Живопись и миниатюра Москвы середины XV — начала XVI века. М., 1975, илл. 62 и 67; *М. В. Алпатов.* Сокровища русского искусства. Л., 1971, илл. 84—85 (Собор Богоматери. Пастухи. Земля); *А. И. Некрасов.* Древнерусское изобразительное искусство. М., 1937: 180—181 и др.; к эсхатологии Страшного суда см. *В. Сахаров.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1897; *Н. В. Покровский.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884). Т. 3. Одесса, 1887: 285—381; раздел «София в русской иконографии и архитектуре» в книге: *Т. Шипфлингер.* София-Мария. Целостный образ творения, 252—257 и др. Связь с Землей, хотя и более опосредованно, но по существу более глубоко, обнаруживается в древнерусских «софийных» иконах («София, Премудрость Божия»), поскольку на мистической глубине софийна сама Земля, ср.: *В. И. Антонова, Н. Е. Мнева.* Каталог…, т. II: 25, 26, 38, 44, 100, 101, 117, 121, 239, 277, 361, 481, 482, 499, 500 и др. Особое значение иконографии Софии как «подлинному религиозному творчеству», исходящему от народной Психеи, придавал Флоренский. И в современной живописи мифопоэтический образ земли нередко просвечивает за, казалось бы, эмпирическим изображением натуры, ср., например, картину Б. Д. Григорьева «Земля народная» (Русский музей. СПб.) — густо уставленное снопами поле, на первом же плане — крестьяне («народ»), расположенные группами. Живописные примеры с подчеркнутым образом Земли/земли легко могут быть умножены — и в русской, и в мировой живописи.

[120] Характеризуя Софию как мировую Душу (энтелехию), Булгаков говорит и об известной андрогинности Софии, что объединяет ее с представлениями о Земле в некоторых традициях.

[121] Рассматривая изваяния южнорусских каменных баб, Флоренский обращает внимание на то, что перед лоном или ниже его нередко стоит сосуд, в который клали часть пепла от сожжения усопшего, тем самым сопрягая друг с другом идею рождения и смерти. Вместе с тем каменные бабы связаны с культом Матери-Земли. См. *П. А. Флоренский.* Первые шаги философии // *П. А. Флоренский.* Соч. В 4 т. Т. 2. М., 1996: 108 и сл. — Можно привлечь в этой связи внимание к тому, что идея ж и з н е д а в ч е с к о й З е м л и возникает уже из того, что имена первой человеческой пары Адама и Евы в еврейском языковом коде обозначают соответственно Землю, почву (и человека), с одной стороны, и жизнь, с другой.

[122] В этом контексте особенно важными представляются мысли Вяч. И. Иванова, высказанные им в тексте «Евангельский смысл слова “земля”» [доклад, прочитанный им 3 мая 1909 г. в Религиозно-философском обществе в Петербурге (см. публикацию — *Вяч. И. Иванов.* Доклад «Евангельский смысл слова “земля”» // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1991 год. СПб., 1994: 142—154)], в его беседах с М. С. Альтманом в Баку (см. *М. С. Альтман.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб., 1995: 42, 151, 165—166, особенно интерпретация разговора Христа с самарянкой — Иоанн 4, 4—42), в его поэзии.

[123] *J. Lovelock.* Gaia — A New Look at Life on Earth. Oxford, 1979 (немецкое издание — Unsere Erde wird überleben. GAIA — Eine optimistische Ökologie. München, 1982). *Idem.* The Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth. New York—London, 1988.

[124] Шипфлингер считает, что было бы правильнее в случае Ловлока говорить не о Гее, но о Софии как универсальном термине, более точно отражающем суть дела, однако, к сожалению, Ловлок прошел мимо этого образа.

[125] См. *Т. Шипфлингер.* София-Мария…, 267.

[126] Там же, 269.

[127] См. *M. Ferguson.* Die sanfte Verschwörung. Personliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns. Basel, 1982.

[128] См. *P. Russel.* Die erwachende Erde. München, 1984.

[129] *R. Sheldrake.* Das Schöpferische Universum. Die Theorie des morphogenetischen Feldes. München, 1983.

[130] Т. Шипфлингер (указ. соч., 271) подчеркивает, что в том же направлении идут и И. Пригожин с его учением о «диссипативных структурах», и Д. Бем с теорией голографической организации Вселенной и другие.

[131] «Земля — это творение наподобие нашего тела <…> Пусть представят себе красоту Земли — светящийся шар, одна половина небесно-голубого цвета и залита лучами Солнца, другая — погруженная в звездную ночь, небо мириадами блесков и теней отражается в ее водах, в складках ее гор и извивах равнин <…> Этот пейзаж — ее лицо <…> Зеленый — ее главный цвет, но ее обволакивают голубая атмосфера и облака, подобно тому, как невеста прикрывает себя фатой». — «Кто же сегодня, глядя на известные фотоснимки нашего сапфирного шара, — спрашивает современный исследователь (см. *Т. Шипфлингер.* София-Мария…, 280), — не подумает о том, что он мог бы быть живым творением?».

[132] См. *J. G. Bennet.* The Dramatic Universe. Vol. 1. London, 1956. Исходя из идеи космического Целого, автор пишет: «<…> человек не занимает высшую ступень среди живых существ, чье существование мы можем воспринимать нашими чувствами». Мы, люди, скорее всего находимся в самом низу «великого единства», биосферы Земли, мы — «части ее физического организма, а именно — малые части, и по отношению к этому организму мы находимся в той же пропорции, что и отдельные клетки по отношению к человеческому организму».

[133] Среди работ В. В. Налимова в связи с рассматриваемой темой достаточно указать лишь некоторые — Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М., 1989; — В поисках иных смыслов. М., 1993; — На грани третьего тысячелетия: Что осмыслили мы, приближаясь к XXI веку. М., 1994; — Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М., 1995.

[134] См. *A. Naess.* Ecology, Community and Lifestyle. Outline of Ecosophy. Cambridge, 1991.

[135] Речь идет о простейших одноклеточных живых организмах.

[136] Проблема неразличимости живого и неживого рассмотрена на множестве примеров в работе — *Л. Уотсон.* Ошибка Ромео // Жизнь земная и последующая. М., 1991: 212—375. В. В. Налимов отсылает здесь же и к позиции «синергетики», см. *Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов.* Синергетика как новое мировоззрение: диалог с

И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12: 3—20, ср.: «математика, точнее, математическое моделирование нелинейных систем, начинает нащупывать ныне тот класс объектов, для которых существуют мостки между мертвой и живой природой, между самодостраиванием нелинейнофункционирующих структур и высшими проявлениями творческой интуиции человека» (19).

[137] В этом месте своих рассуждений В. В. Налимов ссылается на близкое ему мнение относительно самого того типа живого организма, который может представлять Земля:

> Пользуясь космогонической терминологией, мы можем сказать, что Земля — это дремлющее тело, устроенное по божественному образцу. Эти мифы (на них ссылается М. Элиаде. — *В. Т.*) описывают Землю как живой организм, находящийся в дремотном состоянии. Это не просто электрическая нервная система, но система дремлющая, и земные события и конфликты суть проявления этого состояния (см. *A. Mindell.* The Year I. Global Process Work. London, 1989: 38).

[138] См. *В. В. Налимов.* Спонтанность сознания. М., 1989; *Он же.* В поисках иных смыслов…, 115.

[139] См. предисловие J. A. Wheeler'а к книге: *J. D. Barrow, F. J. Tipler.* The Anthropic Cosmological Principle. Oxford, 1986, III.

[140] См. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. I: 190, 333, 358, 551, 555, 591 и др., а также *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936.

[141] Ср. особенно *H. Biezais.* Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. Uppsala, 1972.

[142] Тематическую подборку примеров из дайн, в которых выступают разные «матери» смерти, см. Latviešu mītolog'iskās dainas. Izdevis M. Jonval. Paris, 1929: 214 сл.; ср. его же вступительную статью с подробными перечислениями «матерей» разных природных сил и различных объектов — 15—18; среди них — *Vēja māte*, *Jūŗas māte*, *Meža māte*, *Debess māte*, *Naktes māte*, *Miega māmiņ* (*Miega māte*), *Kara māte* (*Kaŗu māte*), *Ceļa māte* (*māmulīte*), *Tirgus māte*, *Naudas māte*, *Mēslu māte*, *Rauga māte*, *Sāta māte*, *Gausa māte* (*Gausu māte*), *Skaug'a māte*, *Vidzemes māmuliņa*, *Rīgas māte*, *Igaunu māte* (*māmuliņa*) и т. п.

[143] См. Lettisches Lexicon. In zween Theilen. Mitau, [1789]: 131.

[144] Ср. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…, 622, 629.

[145] Из других примеров употребления образа *Zemes māte* в XVIII в. ср.: «Kad kāda meitene ir adatu pazaudējusi, viņa saka: "Zemes māte, atdodi adatiņu!" («Gelehrte Beyträge zu den Rigischen Anzeigen. 1764. V, 34: J. Harder), см. Latviešu tautas ticējumi. Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. IV. Rīga, 1941, № 34243.

[146] Ср., однако, у Ланге под словом «Gözze» — *semmes deewiņi.* Вместе с тем, в дайнах известен и такой персонаж, как Отец леса — *Meža tēvs* (BW 2675), *Kakta* (*Meža*) *tēvs* (BW 30489) и т. п.

[147] См. *Z. Zinkevičius.* Lietuvų kalbos istorija. II. Iki pirmųjų raštų. Vilnius, 1987: 90. Впрочем, нельзя исключать и того, что лит. *Žemýna* словообразовательно то же самое, что русское *земи́на*/*земли́на.* Ср. *P. Skardžius.* Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1943: 266—272.

[148] Представляется в высшей степени интересным фрагмент, непосредственно следующий за приведенным и надежно отсылающий к топике «основного» мифа в варианте с мотивом поражения некоего персонажа, укрывающегося от молний Громовержца. Ср. *Percunos Deus tonitrus illis est; quem coelo tonante, agricola capite detecto et succidiam humeris per fundum portans, hisce verbis alloquitur: Percune deuaite niemuski und mana, dievvu melsu tavvi palti miessu. Cohibe te* inquit *Percune, neue in meum agrum calamitatem immitas: ego vero tibi hanc succidiam dabo,* — после чего следует характеристика Percuno tete, которая *mater est fulminis atque tonitrui.* Не трудно, кажется, предположить, что некогда объектом поражения был не сам земледелец, а женское воплощение и персонификация Земли-Матери (*mater*) жена Громовержца, изменившая своему мужу и наказанная им за это (наиболее важный вариант «основного» мифа). И это она просила-умоляла Громовержца *niemuski und mana*, и позже земледелец (*agricola*) лишь подхватил эту мольбу.

[149] См. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…, 356, 358.

[150] В связи с именем *Rauguzemapatis,* божества ферментации, брожения, квашения, того евангельского «осоления», без которого Земля остается без своей подлинной силы, ср. также *Raugupatis* (без «земляного» компонента) и *Ruguczus*, *Rugiczus* (и без «земляного» и без «властно-охранительного» компонентов). У Стрыйковского *Ruguczis* — бог кислой, свернувшейся пищи, которому приносят в жертву пестрых молодых кур (Kronika polska, litewska…, 1582), ср. лит. *rū̃gti* 'киснуть', 'скисать', 'бродить', *rūginti* 'квасить', 'солить' (*Rugiczus* обычно интерпретируется как *Rugičus* = *rugiñčus*) и *ráugti* с тем же кругом значений (ср. также *ráugas* 'закваска', 'бродило', *ráugalas* 'брага', ср. русск. *рыга́ть*). Не случайна связь этого божества с пивом, о чем неоднократно говорится в Preussische Schaubühne oder Deliciae Prussicae (1703 г.; начало работы — с 1684 г.) в связи с *Žem-/Zem-*персонажем и однажды в связи с Раугуписом, ср.: *Raugupatis, der Gott, der die Gehr hilft, wenn das Bier volgiret, den Teig wohl säuert.* См. *Mannhardt W.* Op. cit. 358, 545, а также 338, 370, 392, 400, 521—522, ср. также этот мотив в связи с эксплицитно «земляными» божествами.

[151] См. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…, 402.

[152] Ср. примеры на женский род: «Deiwe Dea, Zemyne Dea terrae, Ceres». См. M. Danielis Kleinii Grammatica Litvanica et Compendium Litvanico-Germanicum. Regimonti, 1653, 157 // Pirmoji lietuvių kalbos gramatika 1653 metai. Vilnius, 1957.

[153] См. *A. Heubeck.* Praegraeca. Erlangen, 1961: 77; *O. Haas* // Linguistica Balcanica. 10. 1966: 92—93; Chantraine, 996 и др.

[154] См. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…, 539—540. Ряд моментов в описываемом обряде напоминает соответствующие детали русских обрядов, связанных с поклонением Земле (ср. отчасти вышесказанное).

[155] См. Ibid., 586—598.

[156] Ibid., 560—562. — *K Zemynele žedkellei…*; ср. песню 84 из собрания Л. Резы — *Žemynėle*, *žiedeklėle* | *Kur sodinsiu rožių šakęlę?..* См. *L. Rėza.* Lietuvių liaudies dainos. T. I. Vilnius, 1958: 301—302.

[157] В данном случае числовая символика произведения 3×9 отсылает к идее «собранной» полноты, связанной не только с надежным, но и как бы идеально устойчивым благополучием — 3×3×3 = 27.

[158] Ср. текст этой обрядовой песни выше — Кар. III, § 5.

[159] Ср. в латинском стихотворном тексте «Ad plebem Lituanicam», посланном Вильгельмом Мартини (позже на него будет ссылаться М. Преториус) в 1666 г. Клейну в качестве предисловия к клейновскому собранию песен: *Omittas tandem plures effingere Deos | Qui mare, qui coelum, qui moderentur humum, | Absint P e r k u n a s, Lituans, Babilasque Gabartai | Nec non G a b j a u k u r s Baubeque ż e m e p a t i...*

[160] См. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…, 572—575.

[161] Ibid., 577—579.

[162] Ibid., 583—584.

[163] Ibid., 599—600.

[164] Ibid., 602—604.

[165] В той же литовско-немецкой части словаря Бродовского ср. под словом *tirsztas* 'густой': «Tirsztas krums, dirma (dirva. — *В. Т.*) Rassa, brandze Warpa, Z e m i - n e l e z i e d k e l e, iszlaikyk sweikatoje ir gerybeje, zegnog valgomus, geremus, Sejemus, akejemus, ant szos z e m i n e l e s z i e d k e l e s pazidzaugtis, apzergek nůg Alkana zweris».

[166] См. *P. Dundulienė.* Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai. Vilnius, 1979; *Eadem.* Senovės lietuvių mitologija ir religija. Vilnius, 1990: 107 и др.

[167] Соответственно — «Из Земелюшки я вышел, в Земелюшку я сойду» и «Земля, мать моя, я из тебя, ты меня кормишь, ты меня носишь, ты меня и после смерти возьмешь к себе». См. *P. Dundulienė.* Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai…, 107.

[168] Впрочем, конечно, и женщины обращались к Земле в важнейший момент своей жизни. В уезде Паневежиса невеста, покидая дом родителей, целовала отцу руки, потом, встав на колени, целовала под столом Землю и все четыре угла у стола, приговаривая: «Sudie, j u d o j i Ž e m e l e, mano nešiotojėle! Bėginėjau maža būdama, bučiavau tave rytas vakarėlis». Образ черной Земли-земли известен и в русской народной словесности и в литературе, продолжающей эту образность. Ср. у А. М. Ремизова: *вещая, как самая ч е р н а я з е м л я*; *— От ч е р н о й ли з е м л и исходил этот призрачный зов… Только ли знак «смерти» эти голоса <…>? <…> Фатевна знает тайну своей ч е р н о й з е м л и <…>*; *— Много тайн и чар открыто было Серафиме Павловне: тайны ее ч е р н о й з е м л и и чары звездного неба* и т. п. (ср. там же образ черной свечи). См. *А. М. Ремизов.* В розовом блеске. М., 1990: 506, 513, 601, 670 и др.

[169] Учитывая домоохранительные и домостроительные функции Жемепатиса, не приходится удивляться, что подобные действия в отношении Земли совершались и при окончании строительства дома, основании поселения и т. п.

[170] Земля может принимать некую живительную («ферментированную») влагу, в конце концов соприродную ей и происходящую из нее, но п л е в а н и е слюной, тоже «ферментированной», отрицательно (она — «темное» Нижнего мира), строго запрещено. Оно — оскорбление и поношение Земли, как считал и простой крестьянин и, между прочим, Достоевский. Более сложный и менее ясный вопрос связан с тем, когда м о ч а т с я на Землю.

[171] О «земных» божествах, воплощающих как Мать-Землю, так и мужскую персонификацию Земли, ср.: *A. Mierzyński.* Źródła do mitologii litewskiej, zebrał, ocenił

i objaśnił Antoni Mierzynski. T. 1—2. Warszawa, 1892—1896; *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…; *A. J. Greimas.* Apie dievus ir žmones lietuvių mitologijos studijos, Chicago, 1979; *P. Dundulienė.* Senovės lietuvių mitologija…; Lietuvių mitologija. 1 tomas. Parengė N. Vėlius. Vilnius, 1995; Baltų religijos… šaltiniai. I. Vilnius, 1995 и др. Разумеется, «земляными» персонажами тема Земли в литовском народном мировоззрении и мирочувствовании не может быть ограничена. Более широкий взгляд представлен в упомянутой книге А. Греймаса, а также в книгах Н. Велюса — Senovės baltų pasauležiūra: Struktūros bruožai. Vilnius, 1983 и Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987.

[172] См. *M. Stryjkowski.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi. Warszawa, 1846, I, 147.

[173] См. *C. Hennenberg.* Erklärung der Preussischen grösseren Landtafeln oder Mappen. [s. 1.], 1595: 351.

[174] См. *M. Stryjkowski.* Kronika polska…, 122—123.

[175] См. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…, 578—579.

[176] Сто́ит отметить поздние ошибочные определения Жемепатиса как Windgott. См. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…, 611.

[177] О божестве *Zemeluks* у М. Преториуса см. *W. Mannhardt.* Letto-Preussische Götterlehre…, 522, 532—533, 541, 544.

[178] Кстати, и слово *господин*, ст.-слав. **господинъ**, **господь** и под. в свою очередь отражают результат конверсии.

[179] Учитывая наличие в литовском языке формульных сочетаний *Žẽmė-mótina* и *sierà žẽmė* (причем Adj. *siẽras* 'сырой' был заимствован из праслав. **sěrъ*(*jь*) 'серый' и лишь вторично стал употребляться в значении 'сырой') и с достаточной уверенностью предполагая, что *siẽras* вытеснило лит. *sūrùs* 'соленый' (: лтш. *sũrs* 'соленый', 'горький', 'терпкий'), безусловно родственное праслав. **syrъ*(*jь*) 'сырой', др.-исл. *súrr* 'кислый' и т. п., можно с достаточными основаниями реконструировать лит. *sierà & žẽmė & mótina* и лтш. *sũra & zeme & māte*, во-первых, и тем более балт. **sūra & *žemē / zemē & *māte*, в высокой степени совпадающее со слав. **matь syra zemi̯a*, во-вторых. Отсюда вероятна и реконструкция б.-слав. **māte* & **sūra & -zemi̯a.* — См. недавнюю статью — *R. Eckert*. Lit. (hybrides) *sierá žeme* und seine ostslawische Quelle // Слово и культура. М., 1998. Т. I: 342—345, где приводятся многочисленные примеры этого сочетания в литовских фольклорных текстах (при этом слово *земля* выступает в различных словообразовательных типах — *žemė*, *žemelė*, *žemyna*). — Что касается семантики, то и 'сырой' и 'соленый', 'кислый', 'терпкий' и т. п. определяют качество земли, имеющее отношение к плодородию, чадородию, к яри, см. выше о «соли жизни» и «соли земли» (в частности в евангельском контексте). [Мандельштам, чуткий к «фольклорному» и «архетипическому», в мае 1937 года написал своего рода диптих, адресованный Н. Штемпель. Второе стихотворение он начинает со строк: *Есть женщины сырой земле родные, | И каждый шаг их — гулкое рыданье, | Сопровождать воскресших и впервые | Приветствовать умерших — их призванье.* — Первое стихотворение начинается — *К пустой земле невольно припадая, | Неравномерной сладкою походкой | Она идет...* Что значит припадать к сырой земле, хорошо знают русские плачи — *Припаду я ко могилушке. | Я послушаю, бесчастная, | Нонь не стонет ли сыра земля* — это по-

следнее прощание. — Можно предположить, что и здесь уместнее было бы *К сырой земле*... (тем более в связи с мотивом припадания), но поэт должен был уйти от повторения; *сладкая походка* в таком случае может объясняться стремлением уйти от идеи «сырости-кислости, горечи» в противоположные стороны. Кстати, и это стихотворение тоже о «походке-поступи». И откуда эта сладость, если поэту уже всё ясно — *И, может статься, ясная догадка | В ее походке хочет задержаться — | О том, что эта вешняя погода | Для нас — праматерь гробового свода, | И это будет вечно начинаться.* — !]

[180] Потенциально — лит. *siera žemė motė*/*motina*, соответствующее русск. *сырая земля-мать*.

2000

ИЗ БАЛТО-СЛАВЯНСКОЙ ЛЕКСИКОЛОГИИ. I

Определение «балто-славянский», если оно не сопровождается указанием на конкретный смысл его употребления, целесообразно понимать достаточно широко, поскольку и самому исследователю нередко не вполне ясно, каков подлинный смысл, с помощью которого объясняется наблюдаемое им балто-славянское лексическое соответствие. Этому широкому пониманию отвечают не только э к с к л ю з и в н ы е соответствия между балтийскими и славянскими лексемами [идеал, к которому стремился Trautmann (1923) и к которому он приблизился лишь отчасти; ср. теперь Аникин 1994 и др.], но и те соответствия, которые не исключают совпадений и за пределами этих двух языковых групп, и заимствования как из балтийских языков в славянские, так и, наоборот, из славянских в балтийские, и заимствования в языках этих двух групп из некиих «третьих» языков, и тот общий круг слов, относительно которого по тем или иным причинам не делают сколько-нибудь определенных заключений и которым вообще далеко не всегда придают должное значение, ссылаясь, иногда справедливо, а в других случаях и нет, на «ненормативный» характер сопоставляемых слов (звукоподражательные, экспрессивные и т. п.).

Здесь нет возможности подробнее входить в рассмотрение этого вопроса, но все-таки нужно подчеркнуть, что в каждом из перечисленных употреблений термина «балто-славянский» применительно к лексике резервы исследовательского поиска не только не исчерпаны, но и еще достаточно далеки от исчерпания и той полноты, которая доступна исследователю, планомерно и добросовестно ведущему поиск на в с ё м объеме известных в настоящее время запасов лексики языков обеих этих групп. Также нужно отметить, что само значение определения «балто-славянский» не может быть сведено только к той стадии в развитии этих языков, которая предполагает их единство (независимо от обусловивших его причин) или наибольшую степень близости их.

Ниже предлагается ряд сопоставлений балтийских и славянских лексем, которые относятся преимущественно к словам, трактуемым чаще всего как ономатопеические и/или экспрессивные и которые при обращении к балто-славянской перспективе сплошь и рядом не учитываются даже в таком ценном словаре, как ЭССЯ (по крайней мере, в тех его частях, которые уже опубликованы). Приводимые ниже сопоставления образуют лишь небольшую часть имеющегося в распоряжении автора этих строк материала. Также едва ли сто́ит напоминать, что здесь поневоле придется ограничиваться прежде всего самим с о п о с т а в л е н и е м балтийских и славянских лексем, не вдаваясь в детали, относящиеся как к самому фактическому материалу (полный состав лексем, вовлекающихся в данное сопоставление, с одной стороны, и возможные параллели из других индоевропейских языков, с другой), так и к сколько-нибудь развернутым мотивировкам и гипотетическим объяснениям. Не приходится фиксировать внимание и на ряде фонетических и словообразовательных различий сопоставляемых слов, если они очевидны читателю и не вызывают сколько-нибудь серьезных сомнений относительно самого сопоставления лексем. В качестве примеров выбраны два из многих фрагментов. Каждый из этих двух фрагментов также не претендует на исчерпание формального принципа, лежащего в его основе. Первый фрагмент определяется структурой корня вида **mur-C-*/**mъr-C-*; второй — словами, преимущественно глаголами, с начальной группой **ša-C-* : **še-C-*/**ša-C-* : **še-C-*, где *C* — консонант.

* * *

**mъrčati* (ЭССЯ 20, 234: ʽурчать’, ʽворчать’, ʽмурлыкать’, ʽбормотать’, ʽжужжать’ и другие виды нечленораздельного звукопроизводства): с.-хорв. *мр́чати*, словен. *mŕčati*; чеш. *mrčeti* (но и *mručeti*), слвц. диал. *murčec*; в.-луж. *mórčeć*, н.-луж. *mórcaś*, польск. *mruczeć* (диал. *murczeć*), словин. *mrëčec*; русск. *мурча́ть*, укр. *мурча́ти* (ст.-укр. *морчати*), блр. диал. *мурча́ць*, *мырчэ́ць* и т. п. — лит. *mur̃kti* I (LKŽ VIII, 424: ʽмурлыкать’, ʽхрипеть’, ʽурчать’, ʽворчать’, ʽбормотать’ и т. п.) и др.; лтш. *mur̂kstêt*, *murkstît* и др. (ME 2, 670: ʽбормотать’, ʽнеясно говорить’, ʽтараторить’, ʽжужжать’ и др.). — Б.-слав. **murk-* I.

**mъrčati* (ЭССЯ 20, 234): блр. диал. *мырч’а́ты* ʽморосить’ (о дожде) — лит. *mur̃kti* II (LKŽ VIII, 424: ʽнепрестанно лить’ [о дожде], ʽмочить’), *mur̃kti* III (LKŽ VIII, 424 ʽмокнуть от пота’, ʽпотеть’). — Б.-слав. **murk-* II.

**mъrdati* (ЭССЯ 20, 235: ʽдвигать/ся/’, ʽсовать’, ʽгнать’, ʽшевелить’ и т. п.): болг. *мъ́рдам*, макед. *мрда*, с.-хорв. *мр̏дати*, словен. *mr̂dati*; чеш. *mrdati*, слвц. диал. *mirdat’*, польск. *mardać*, диал. *myrdać*; др.-русск. *мор-*

дати — лит. *murdė́ti*, *mùrdyti* (LKŽ 20, 412—414: ʽтонуть’, ʽутопать’; ʽсовать’, ʽпихать’, ʽтолкать’ и т. п.), ср. лтш. *murdêt* (ME 2, 668: ʽбомортать’, ʽворчать’, ʽбурлить’), *murdinât* и др. Ср. Fraenkel, 472; Karulis I, 608—609. — Продолжения слав. **mъrdati* ʽсовокупляться’, ʽвступать в половые сношения’ (ср. словен. *mrdati*, чеш. диал. *mrdat*) находят отклик и в употреблении балт. *murd-*. — Б.-слав. **murd-* I.

**mъrditi* (ЭССЯ 20, 235: ʽбыть в мрачном настроении’, дуться’, ʽсердиться’, ʽморщить нос’ и т. п.): болг. диал. *мръндим се*, с.-хорв. *мр̏дити*; слвц. диал. *mrdiť*; русск. диал. *мóрдить*, диал. *мы́рдить* — лит. *mùrdyti* ʽбедствовать’, ʽмучиться’, томиться’ (LKŽ VIII, 412); лтш. *mur̂dzinât* ʽмучить’, ʽтомить’, ʽщемить’ и т. п. (ME 2, 668). — Б.-слав. **murd-* II.

**mъrgati* (ЭССЯ 20, 237—238: ʽморгать’, ʽмигать’, ʽмерцать’; ʽмахать’, кивать’; ʽвилять’, ʽдвигать’; ʽпроматывать’, ʽтратить’): чеш. *mrhati*, слвц. *mrhať*, ст.-польск. *margać*, польск. *mrugać*, *margać*, словин. *mërgac*, *murgac*; русск. *моргáть*, укр. *моргáти*, блр. *мóргáць* — лит. *mirgė́ti* ʽмерцать’, ʽмигать’, ʽсверкать’, ʽпестреть’ (LKŽ VIII, 249—250), *mìrgti* (LKŽ VIII, 251); лтш. *mir̂dzêt* ʽсиять’, ʽмерцать’, ʽсветить’ (ME 2, 631), но и лтш. *mùrguôt* ʽгрезить’, ʽбредить’, *mùr̀ģi* ʽвидения’, *murgains* ʽкошмарный’ и т. п. (ME 2, 669); лит. *murgai* в LKŽ не отмечено. — Б.-слав. **murg-* (: **mirg-*).

mъrkati* (mьrkati*) (ЭССЯ 20, 242—243: ʽсовокупляться’, ʽспариваться’; ʽмурлыкать’, ʽворчать’, ʽмолоть пустяки’, ʽмычать’ и т. п.): ц.-слав. **мръкати**, болг. *мъркам*, макед. *мрка се*, с.-хорв. *мр́кати*, словен. *mŕkati se*; слвц. *mrkať*, словин. *mërkac*, *mrëkac*; др.-русск. *меркати*, русск. диал. *мы́ркать*, укр. *мýркати*, *ми́ркати*, блр. диал. *мýркаць* — лит. *mur̃kti* ʽмять’, ʽтискать’; ʽласкаться’, ʽльнуть’, ʽприжиматься’, ʽтереться’ (в частности, и в эротическом смысле), но и ʽсопеть’, ʽхрапеть’, ʽтрещать’ и т. п. (LKŽ VIII, 424); лтш. *mur̂cît* ʽмучить’, ʽтомить’ (ME 2, 667), но и *mur̂kstêt* ʽбормотать’ и т. п. Балтийские данные вносят некоторые нюансы и в объяснение праслав. **mъrkačь* ʽбаран-производитель’, хотя развитие значений в сопоставимых существительных в балтийском приняло иное направление, ср. лит. *mùrkis*, *murklys*, хотя и здесь намечалась сходная тенденция (одно из значений последнего слова — ʽkas murkia’, с указанием — о коте и кошке). — Б.-слав. **murk-* III.

**mъrkositi* (ЭССЯ 20, 243: ʽбыть в дурном настроении’, ʽбеспокойно спать’, ʽмерещиться’, ʽмелькать’; ʽморосить’): с.-хорв. *mrkositi se*; чеш. диал. *mrkosiť*; русск. диал. *моркоси́ть* — лит. *murksóti* ʽхмуриться’, ʽмрачнеть’ и др. (LKŽ VIII, 421), ср. *murksė́ti*; ср. также лтш. *murkš*(*ķ*)*êt* (ME 2, 670) и др. — Б.-слав. **murk-os-/so-*.

**mъrliti* (ЭССЯ 20, 249—250: ʽяровать’, ʽслучаться’, ʽоплодотворять/ся/)’, ʽспариваться’ и др.): болг. *мърл’а са*, *мърли съ*, с.-хорв. диал. *мр́љити*; слвц. диал. *mrliť*, словин. *mârlëc*, польск. диал. *marlić się* — лит. *mur̃liotis*

ʽморосить', ʽнакрапывать', *mur̃lyti* ʽгрязнить', ʽмарать', ʽмутить'; ʽбрызгать', ʽплескаться' (LKŽ VIII, 425). — Б.-слав. **murl-*.

mъrmati* (ЭССЯ 20, 250: ʽрыться', ʽкопаться'): с.-хорв. диал. *мр́мати*, ср. *мр̏мав* ʽболезненный', ʽхилый', слвц. *mrmaj* ʽворчливый, угрюмый человек' и др. — лит. *mirminti* ʽплестись', ʽмедленно идти', *mìrmintis* ʽподремывать', ʽхотеть спать', ʽделаться сонливым' (LKŽ VIII, 264—265); ср. лтш. *miȓminât* (ME 2, 634; ME Erg.-H., 818); — лит. *murmė̃ti*, лтш. *muȓmêt*, см. ниже. — Б.-слав. **murm-*/mirm-*.

mъrmiti*/mъrmjiti*/**mъrmъliti* (ЭССЯ 20, 250—251: ʽбормотать', ʽворчать', ʽжужжать', ʽболтать' и т. п.): макед. *мрмоли* = *мрмори*, с.-хорв. *mrmljiti* — *mrmniti*, *мр̏мољити*, *мрмо̀љити*; русск. диал. *мурмо́лить*, *мормýлить* — лит. *murmė̃ti* ʽворчать', ʽурчать', ʽбрюзжать', ʽнеясно говорить', ʽбормотать'; ʽжурчать', ʽбурлить'; ʽгреметь', ʽгромыхать' и т. п.; *mùrminti*, *murmuliúoti*, *murmulióti*, *murmlénti* (: *murmenti*) (LKŽ VIII, 426—429); лтш. *muȓmêt*, *murminât* ʽбормотать', *muȓmuļuôt*, *muȓmuļât*, *muȓmulêt* (: *muȓmulis* ʽбормотун') (ME 2, 670—671; ME Erg.-H., 834—835); ср. лит. *marmãlyti*, *marmaliúoti*, *marmalúoti* ʽнеясно говорить', ʽвязнуть', ʽгрязнуть' (LKŽ VII, 870—872). — Б.-слав. **murm-*(*ul-*).

mъrmjati*/mъrmъľati* (ЭССЯ 20, 251: ʽбормотать', ʽбурчать', ʽворчать', ʽжужжать' и т. п.): с.-хорв. *мр̀мљати*, *мр̀млати*, *mrmaljati*, словен. *mrmljáti*; чеш. *mrmlati*, слвц. *mrmlať* — лит. *murmuliúoti*, *murmulióti*, *murmulénti* (LKŽ VIII, 428—429); лтш. *murmuļuôt*, *muȓmuļât*, *muȓmulêt* (ME 2, 670—671; ME Erg.-H., 834—835).

**mъrmotati* (ЭССЯ 20, 251—252: ʽворчать', ʽбурчать', ʽбубнить', ʽшуметь', ʽбормотать', ʽроптать' и др.): с.-хорв. *мрмо̀тати*; слвц. *mrmotať*; польск. диал. *marmotać*, *murmotać*, *mormotać*, *mamrotać*, словин. *mërmotac*, *m^u^orm^u^otac*; русск. диал. *мормота́ть*, укр. *мурмота́ти*, *мармота́ти*, блр. *мормота́ць*, *мармытаць* — лит. *mùrmtelėti*, *marmatúoti* ʽбормотать', ʽбыстро неясно говорить' и т. п. (LKŽ VII, 872; VIII, 428, ср. *mùrmterėti*, *marmatìnti* и др. — Б.-слав. **murm-at-* : **marm-at-*.

mъrněti*/mъrniti* (ЭССЯ 20, 253: ʽреветь', ʽхрюкать', ʽворчать', ʽмурлыкать', ʽпищать'; ʽбродить', ʽблуждать'; ʽкопаться' и др.): с.-хорв. диал. *мр̏њити*, *mrn'ati*, словен. *mrnjáti*; чеш. *mrněti*, диал. *mrnit sa*, *mrňati*, слвц. диал. *mrňať* и др. — лит. *murnė̃ti* ʽнеясно говорить'; ʽслабеть', ʽхиреть' (LKŽ VIII, 430); лтш. *murnît*, *mùrņît* ʽтрясти', ʽкачать', ʽшатать', ʽболтать'; ʽмять', ʽщемить' (ME Erg.-H., 835). — Б.-слав. **murn-*.

mъrsiti* (*sę*) (ЭССЯ 20, 253: ʽосквернять', ʽзагрязнять', ʽпачкать'; ʽесть скоромное'; ʽспутывать', ʽзапутывать'; ʽгнить', ʽтлеть', ʽдряхлеть', ʽразрушаться'): ц.-слав. **мръсити сѧ, болг. *мърся́*, диал. *мъ́рсе*, *мръ́са*, макед. *мрси*, с.-хорв. *мр́сити*, словен. *mŕsiti*; польск. *Murszeć* (?); укр. *омерснутися* (?) —

лит. *mur̃sti* ‘томиться’, ‘утомляться’, ‘бедствовать’, ‘мучиться’ (LKŽ VIII, 431), *mursýti* ‘гнить’, ‘тлеть’, ‘дряхлеть’ (LKŽ VIII, 431), *mùršinti* ‘марать’, ‘пачкать’, ‘грязнить’, *mùršlinti*, *mùrkšlinti* (LKŽ VIII, 431—432), ср. лтш. *mur̂kstêt*, *murkstît*, *mur̂kšķinât*, *murkšnêt*, *mur̃kšļât*, может быть, и *murkšît* (если не из нем. *murksen*?) (ME 2, 670; ME Erg.-H., 833—834) < **mur-s-/-š-/*? — Б.-слав. **murs-*.

**mъrskati* (ЭССЯ 20, 254: ‘собирать в складки’, ‘морщить’, ‘рябить’; ‘швырять’, ‘бросать’; ‘дробить’, ‘крошить’, ‘разбивать на куски’; ‘стегать’, ‘хлестать’, ‘сечь’; ‘шататься’, ‘слоняться’): с.-хорв. *мр̏скати*, *мр́скати*; ст.-чеш. *mrskati*, диал. *myrskać*, слвц. *mrskať*, в.-луж. *morskać*, н.-луж. *marskaś*, ст.-польск. *merskać*; укр. *мóрскати*(*ся*), ср. др.-русск., русск.-ц.-слав. *морсканый* ‘морщинистый’; **mъrsknǫ-ti* (ЭССЯ 20, 255: ‘бросить’, ‘метнуть’; ‘хлестнуть’, ‘ударить’, ‘пихнуть’, ‘двинуть’, ‘тряхнуть’; ‘убежать’, ‘удрать’ и т. п.): с.-хорв. диал. *мр̏снути*, словен. *mŕsniti*; ст.-чеш. *mrsknúti*, чеш. *mrsknouti*, слвц. *mrsknúť*, словин. *mërsnǫc*; русск. диал. *морсну́ть*, укр. *морсну́ти*, диал. *морсону́ть*, блр. диал. *марскану́ць* — лтш. *mur̃šķinât* ‘неясно говорить’, ‘бормотать’, *mur̂kšķinât*, ср. *mur̂sķêt* ‘неясно говорить’, *muršķêt* и др. (ME 2, 670—671; ME Erg.-H., 834—835); лит. *murkšnoti*, *mùrkštinti* (LKŽ VIII, 423) и др. также дают некоторые основания для реконструкции гипотетического **mur-šk-in-*(*-no-*). — Б.-слав. **mur-šk-in-no-*.

**mъržiti* (*sę*) (ЭССЯ 21, 11: ‘моргать’, ‘мигать’; ‘хмуриться’, ‘морщиться’, ‘жмуриться’ и др.): словен. *mŕžiti se*; чеш. *mrúžiti*, слвц. диал. *mrúžit sa*, польск. *mrużyć* (*się*), словин. *mružəc*; русск. диал. *мóржить* (ср. **mъrgati*, выше) — формально совпадает с лтш. *muržêt* ‘кишеть’, *muržît*, *mùržât* (ME 2, 671; ME Erg.-H., 835, ср. *murža*, а также *murzât*, *mur̂zît*), лит. *murzė̃ti* ‘неясно говорить’, ‘бормотать’, *murzinė̀ti*, *mur̃zinti*, ср. *mur̃zinas* ‘грязный’, ‘испачканный’ и т. п. (LKŽ VIII, 433—434); впрочем, семантические расхождения между славянскими и балтийскими примерами не являются непреодолимыми: ‘моргать’, ‘жмуриться’, ‘морщиться’ → ‘рябить’, ‘пестреть’, ‘утрачивать ясность-чистоту’ → ‘мутиться’, ‘загрязняться’, ‘пачкаться’, с одной стороны (визуальный код), ‘неясно говорить’, ‘бормотать’, с другой (акустический код). Можно отчасти думать и о вариантных отношениях корней сопоставляемых слов. — Б.-слав. **murž-* (: **murs-*).

Вторая группа сопоставлений существенно отличается по своему характеру. За редкими исключениями сопоставляемые лексемы не предполагают ни реконструкций балто-славянского источника, ни даже порознь праславянского и/или общебалтийского. Акцент в данном случае ставится не на источнике сопоставляемых слов, а на с а м о м с о п о с т а в л е н и и. Как бы ни объяснялось оно — заимствованием одного языка из другого, заимствованием из «третьего» языка (общим или раздельным), некиими процессами кон-

вергенции, приведшими независимо к сходным результатам, и т. п., — само это сопоставление (разумеется, при его корректности) образует диагностически важный элемент для суждения о степени лексической близости или даже конгруэнтности балтийского и славянского языковых миров. Из соображений экономии исходным со славянской стороны материалом является русский, взятый из словаря Даля («бодуэновское» издание), хотя эти примеры легко могут быть во многих случаях дополнены материалами из диалектных словарей, изданных в последние три десятилетия (к сожалению, СРНГ всё еще далек от рассматриваемых здесь слов, начинающихся с буквы *ш*-).

Ша́болить ʻколыхаться’, ʻболтаться’, ʻвисеть и качаться’; ʻповесничать’, ʻбаловать’, ʻдурить’; ʻпраздно шататься’ (ср. *шабо́льни́к*, *-ни́ца*, *шало́болить* и т. п. (Даль IV, 1386—1387); *шабала́* ʻлохмоть’, ʻмохор’, ср. варианты и производные — *шебала́*, *ше́бол*, *шебёл*, *ше́бель*, *ше́белье*, *ше́болы*, *шо́бол*, *шо́болы*; *шаба́лка*, *шеба́лка*; *шо́бон*, *шо́боны*, *ше́бонье* (Даль IV, 1383—1384, 1414, 1460) — лит. *šabalióti* ʻдотрагиваться’, ʻцеплять(ся)’ (LKŽ XIV, 388), *šabaliuoti* ʻнеясно, с трудом говорить’ (LKŽ XIV, 388); сюда же *šẽbelnoti*, *šebelnióti* ʻрезко хватать’, ʻдергать’; ʻцепляться’, ʻзадирать’ и т. п. (LKŽ XIV, 601), а также *šebenė̃ti* ʻдрать’, ʻдергать’, ʻщипать’, *šebenióti* ʻщипать’, ʻнащупывать’ и т. п. — К семантике ср. связь *дерю́га* — *драть* (: *деру*) : дергать, цеплять, задирать/драть — разодранное, рваное — лохмотья. Характерно наличие общих вариантов — *шабал-* : *šabal-*, *шебел-* : *šebel-*, *шебен-* (*шобон*) : *šeben-* и общих периферийных значений, ср. *шабала́й* ʻболтун’, ʻпустомеля’ при лит. *šabaliuoti* ʻнеясно, с трудом говорить’, *šẽbelnoti*, *šebelnióti*, *šebénti* ʻшептать’, ʻговорить шепотом’ (т. е. не вполне ясно) (LKŽ XIV, 602) — идея «ненормативной речи», «сверх-речи» в первом случае (гипертрофия ее) и «недо-речи» во втором (неполноценность ее, «смазанность»); также сто́ит отметить и «эксклюзивные» смыслы, ср. лит. *šebenióti* ʻесть’, *šebenti* ʻесть тайком’, ʻхрупать’, ʻхавкать’, ʻжевать’ — идея «ненормативного» процесса еды. В обоих случаях акцентируется разодранность-раздерганность, хаотичность — речи ли, едения ли. Может быть, сюда же следует отнести лтш. *šebinât* (ср.: *tas viņam* *š e b i n ā j a* *dūšu* ʻdas erregte in ihm Ekel’; может быть, точнее — ʻразрывает’, ʻраздергивает’?), см. ME 4, 14; ME Erg.-H., 624; впрочем, *šebinât* может пониматься и как вариант глагола *šķebinât* ʻтошнить’, ʻмутить’ (т. е. «дерет», выворачивает внутренности) как «эмфатизированной» формы и.-евр. **skeb*(*h*)- : *skob*(*h*)-, ср. лит. *skõbti*, *skabýti* ʻскрести’, ʻсрывать’, ср. лтш. *skābt*, *skābît*, *skābêt* ʻквасить’, *skābs* ʻкислый’ (т. е. ʻострый’, ʻрежущий’, ʻдерущий’), русск. *скобли́ть*, *ско́бель*, лат. *scabo*, гот. *skaban*, др.-англ. *scafan* и т. п. (Pokorny, 931). Ср. Fraenkel 1962, 791; Karulis 1992, II, 346. — Вероятно, сюда же следует отнести и *шабала́*, *ша*(*е*)*ба́лка* ʻотвал плуга, сохи’ (Даль IV, 1384; Слов. Новосиб. 1979, 591; Слов. Забайк. 1980,

457 и др.) с идеей цепляния и раздирания (ср. *шá/е/бáль* ʽкочковатая, выбоистая дорога’, *шебалá*, то же. Даль IV, 1384). В то же время *шабалá* в значении ʽшумовка’, ʽсовок для выгребания углей’ (Слов. Новосиб. 1979, 591) сопоставляют с чуваш. *šəbala* ʽложка’, ʽчерпак’; если это верно, то в этом случае речь может идти об особом слове. Тем более к рассматриваемым примерам не относится лит. *šabalbõnas*, Phaseolus vulgaris, заимствованное из вост.-нем. *šabalbône* (ср. польск. *szabelbon*) ʽSchneidebohnen’ (к первому члену ср. нем. *schabbeln* : *schaben*), или *šabaĩ* ʽчесотка’ (LKŽ XIV, 386), из нем. *Schäbe*. Зато нельзя исключать полностью, что лит. *šabál.* Interj. для обозначения быстрого нырка в воду (LKŽ XIV, 387) не связано, хотя бы отдаленно, с лит. *šabalióti*, *šẽbelnoti*, *-nióti*, *šebenėti* и т. п. Ср. русск. *шабалдых!* точно в том же значении, откуда и глагол *шабалды́хнуться* (в воду). — К фразеологии ср. *шабалу́* (*шóболы*) *бить* ʽслоняться без дела’, ʽбить баклуши’, ʽбалагурить’; *Голова без ума ш а б а л á*, ср. *шебалá* шутл., бранн. ʽголова’.

Шабалáй, см. *шабалá* и *шабáлдá*.

Шабáлдá ʽбестолковый пустомеля’, ʽболтун’, ʽврун’; ʽшатун’ (Даль IV, 1384); вар. — *шéбáлда* ʽбьющий баклуши человек’ (IV, 1414); *шабóлда*, то же, что *хлабоня* (т. е. праздная женщина), а также *шабóлдать* ʽвахлять’, ʽделать кое-как’, *шáболдать*; *шáбóлдить*, *шáбольдить* ʽшататься’, ʽслоняться праздно’, *шаболдóшить* ʽшататься’, ʽбить шабалу’ (ср. *шебóльничать*), *шаболдóшничать* (: *шаболдóшник*, ср. *шабóльник*) (Даль IV, 1386—1387), ср. также *шáбала*, *шáболить* и др. — лит. *šabálda*, о неуклюжей, громоздкой вещи, *šabaldẽlis* ʽбездельник’, *šabaldõšius* ʽболтун’, *šabaldóti*, *šabaldžiúoti* ʽкосноязычно говорить’, ʽшепелявить’, *šabaldìnti* ʽшуметь’, ʽстучать’; ʽшляться’, *šabaldìnkšt.* Interj., о падении с шумом, *šabaldokšt.* Interj., то же, *šabaldái.* Interj., о неловком, сопровождаемом шумом движении (ходьбе) [ср. русск. *шабалдыхнуться* : *бултых!* и т. п.], *šabaldokúoti* ʽподнимать шум’, *šàbaldúoti* ʽидти’, ʽлазать’ (LKŽ XIV, 387—388); в рассматриваемом кругу слов, вероятно, находит себе место и *šabáldos* ʽзатылок и плечи’. Слова *šabal̃dė* ʽкорзинка, мешочек, прикрепляемый к поясу’ и *šabaldõkas* 1. ʽкарман на юбке’, напротив, сюда не относятся, как и *šebaldošius*: они являются заимствованиями из нем. *Säbeltasche* (ср. польск. *szabeltas*); *балдóвня*, *балдóвина* ʽпалица’, ʽдубина’, толстое корневище’; ʽдолговязый, неуклюжий человек’; ʽдылда’, ʽболван’, ʽбалбес’; ʽдурак’, тупица’; ʽбестолковый человек’; ʽсплетник’. Зато со словами с элементом *šabald-*, несомненно, связаны лексемы с *e* в начальном слоге — *šebaldẽlė* ʽпустомеля’, ʽболтун’, *šebeldùkas* ʽтот, кто шепелявит’, *šebeldõkas* ʽшалопай’, ʽизбалованный’, ʽбеспокойный’, *šẽbeldoti* 1. ʽвозбуждать’, ʽдразнить’ (ʽприцепляться’); ʽгрубо приставать’, ʽвешаться’, *šebeldóti* 2. ʽтяжело, с трудом идти’, ср. также *šẽbelnioti* ʽгрубо приставать’, ʽвешаться’, ʽцепляться’ и ряд лексем этого типа, но без *l* — *šebenėti* ʽдергать’,

ʽщипать’, *šebenióti* ʽнащупывать’; ʽщипать’; ʽесть’, *šebénti* ʽтайком есть’; ʽговорить шепотом’ и т. п. (LKŽ XIV, 601—602). Достаточно близких параллелей (тот же корень с элементом *-ld-*) в латышском не отмечено. — Правдоподобно, что в основе этих слов лежит префиксальное образование **ša-*(*še-)*- & **bald-*. Этот же префикс предполагается и в ряде других глаголов и отглагольных образований, в частности, рассматриваемых далее. Корень **bald-* отражен в русск. *балдá* ʽбольшой тяжелый набалдашник’, ʽтолстый конец палки, дубины’; ʽдубина’, ʽпалка с набалдашником’; ʽтолстое корневище’, ʽпалица’; ʽтяжелая деревянная колотушка’, ʽдеревянная кувалда’; ʽбольшой топор с обухом’; ʽшишка’, ʽнарост на дереве’; *бáлда*, *балдá* ʽболтливая женщина’, ʽвысокая нескладная женщина’ (ср. *бáлды бить* ʽпустословить’, ʽбездельничать’, ʽзря тратить время’); *балдавá* ʽпалица’, ʽбулава’, ʽдубина’, *балдавáшка*; *балдавéшка* ʽболтун’, ʽболтушка’, *балдавня́* ʽдеревянный молот’ [впрочем, Лаучюте 1982, 135 в связи с блр. (клецк.) *шабалда*, объясняемым ею как заимствование из лит. *šabal̃dė*, полагает, что и это слово может быть объяснено не прибегая к заимствованиям («звукоподражание звону ключей и денег в матерчатой корзинке»; отсюда — связь с *bélsti*, *báldoti* ʽстучать’, ʽгрохотать’); ср. *балдéть*, *обалдéть*, *балдúть* ʽбездельничать’; ʽодуревать’, ʽпьянствовать’; ʽчасто повторять одно и то же’, *балды́кать* и т. п. (СРНГ 2, 79—80; Даль I, 108). Этимология слова *балдá*, как ни странно, до сих пор удовлетворительно не объяснена. При несомненном притяжении некоторых его употреблений и вариантов к словам тюркского происхождения типа *балдáк* ʽбольшой стакан’, ʽкубок’ (ср. *набалдáшник* < *набалдачник* : *балдак*, заимствованное из тюркских языков, ср. татар., казах., тур. *baldaq* ʽгладкое кольцо без камня’, ʽэфес сабли’; ʽголовка на сабельной рукояти’ и т. п., см. Фасмер I, 114; Черных I, 68), и при эвентуальном смешении этого слова с тюркскими лексемами, звучащими похоже и отчасти близкими по смыслу, русск. *балдá* бесспорно принадлежит к балто-славянскому словарю в том смысле термина «балто-славянский», который усвоен автором этих строк и в других его работах. Слово *балдá* или является заимствованием из балтийских языков или тем «окаменевшим» элементом балто-славянского словаря, который по причине своей экспрессивности сохранил свою форму, не поддавшись славянским фонетическим изменениям (ожидалось бы **болода*) и сохраняя, так сказать, свое «балтийское» состояние. В списке балтийских заимствований *балдá* не значится, хотя как заимствования указаны польск. *bałdać śe* ʽстучать’, ʽпроизводить шум, толкая мебель и другие предметы’; ʽдвигаться’, ʽтереться’ (сейн.), из лит. *baldóti* ʽстучать’, ʽшуметь’ : *bélsti* ʽстучать’ (Zdancewicz 1960, 336; Лаучюте 1982, 74—75); русск. *балды́* ʽдетская колыбель с палками’ (псков.) объясняется из лит. *bal̃das* ʽмебель’, *bal̃dai*; *bal̃dis*, *-ė* ʽдеревянная посуда для стирки’ (Лаучюте 1982, 98—99); к

числу слов, балтийское происхождение которых недостаточно аргументировано, Лаучюте 1982, 137—138, относит польск. *bałdyga* 'высокий неповоротливый человек', ср. лит. *baldóti*, *baladóti* 'стучать' (ср. Zdancewicz 1963, 237). Представляется несомненной связь русск. *балдá* с балтийскими источниками, ср. лит. *baldas* 'палка или шест, чтобы пугать рыб'; *báldas* в составе идиом типа *tuõ báldu* 'между тем', 'тем временем', букв. — 'тем р а з о м', ср. *разúть* 'ударить', 'стукнуть' (*Mes su juo deramės, t u õ b á l d u įė̃jo į gryčią vyras*) или *s à v o b a l d u* 'своим умом', 'по своему усмотрению' (*Nedaryk sàvo báldu, pasklausk razumesnių*), см. LKŽ I, 589; *baldãšytis* 'нечто делать, производя шум', *baldėjimas* 'шум', *báldymas*; *baldà* 'стук', 'шум', *báldyti* 'стучать', *baldóti*, *baldénti*, *báldinti* и т. п. — все к первичному глаголу *bélsti* 'ударять', 'стучать'; 'шуметь'; 'оживленно говорить'; 'озорничать'; 'томиться', 'мучиться', 'биться'; сюда же *bal̃dai* 'мебель', 'обстановка'; 'рухлядь', 'барахло', 'ненужные вещи' (LKŽ I, 589—592, 741—742; Fraenkel, 31, 39). Латышские данные более скудны и менее информативны в данном случае, отражая процессы взаимодействия с другими словами близкой фонетической структуры и соответствующих контаминаций, ср. *bel̂zt* 'ударять', 'стукнуть'; 'неуклюже передвигаться', 'спешить'; 'с трудом работать', *belzêt* 'звучать', *belziens* 'удар' (ME I, 278; ME Erg.-H., 212; Karulis I, 120: *belzt* : *béldžia* < **beld-i̯a*, из и.-евр. **bheld-* 'ударять', 'бить', ср. *baidîties* 'стучаться', 'биться', 'колотиться'. ME Erg.-H., 200). Однако латышские данные важны по меньшей мере в том отношении, что они подтверждают исходный смысл, лежащий в основе остальных, — 'ударять', 'бить' и естественность его филиаций, как это видно на литовском и русском материале (см. выше), в акустической сфере (стук, шум, речь) и для обозначения чего-то «ненормативного» — громоздко-неуклюжего, неполноценного, грубого, глупого (ср. *балдá*, собственно — 'стукнутый', 'чокнутый', 'н а б и т ы й /дурак/' и т. п.) и соответствующих, отклоняющихся от нормы и примитивных действий — будь то речь, походка и т. п. Все эти смысловые сферы, а отчасти и исходная семантическая ситуация отражаются, в частности, и на междометийном уровне. Ср. русск. *шáлды́-бáлды́*, *шалтáй-болтáй*, *шóлты́-бóлты́*, *жалáй-балáй* (Даль I, 1393; Слов. Забайк., 458 и др.), ср. *шалтáть*, *шалтыхáть*(*ся*) и под. с идеей болтовни, пустословия, небрежного, халтурного, кое-как действия. Несмотря на то, что в связи с этими словами иногда высказывают мысль об их тюркском происхождении (правда, обычно без аргументации), уместно бросить взгляд и в другую сторону, а именно в балтийскую. Ср. междометийные образования типа *šaldỹ baldỹ*, о дефектной, неполноценной речи, о звуках, издаваемых индюком, *šaldù baldù*, при обозначении быстрого, хлопотливого (иногда «так-сяк») действия и т. п. (LKŽ XIV, 433, 439), с одной стороны, и, с другой, такие усеченные варианты, как лит. *baldỹ* или с повтором *baldỹ baldỹ.*

Interj. как обозначение шума, стука; *baldiñ.* Interj., то же; *báldù.* Interj., то же (LKŽ I, 590—592), но и *bildũ.* Interj. (и *bildũ bildũ*), *bùldu.* Interj. (и *bùldu bùldu*), *bul̃du bul̃dais.* Interj., *buldum̃.* Interj. (LKŽ I, 817, 1151). Разумеется, во всех этих случаях ономатопеическая поэтика не только играет определяющую роль, но и, по сути дела, правит бал. И все-таки за «ономатопеическим» усматривается нечто иное, и ситуация такова, что можно строить определенные гипотезы, выбор из которых зависит от решения вопроса, что чему предшествовало: междометие — полнозначному слову (существительному или глаголу) или, наоборот, полнозначное слово — междометию. Поскольку этот выбор, строго говоря, сейчас невозможен, приходится ограничиться условной этимологизацией сочетаний типа *ша́лды́-ба́лды́* или *šaldù baldù*, *šaldỹ baldỹ* в литовском языковом коде. Ключом могли бы стать литовские глаголы *šáldyti* ʽморозить’, ʽхолодить’, ʽстудить’ и *báldyti* ʽударять’, ʽбить’, ʽстучать’. Учитывая, в частности, флексии наречия и слов категории состояния (*-ai*, *-u* и др.), можно было бы восстановить смысл этих сочетаний — нечто вроде «холодно-бито» по образцу некрасовской «Песни убогого странника» — *Холодно, странничек, холодно! <...> Голодно, странничек, голодно!* или поговорки типа *Где пито, там и бито*; *пито-бито* и т. п. (кстати, *-ай* в *шалта́й-балта́й* допускает понимание его и как окончания императива в «русском» языковом коде, и как окончания наречия в «литовском» языковом коде). Но при любом выборе, более того, при любой гипотезе нельзя будет, видимо, игнорировать «многофакторность» в истории подобных образований.

Ша́вать ʽходить вяло, медленно, лениво’, ʽволочить ноги’; ʽшаркать’, ʽшлендать’, ʽшамшить’, сюда же *ша́вый*; *ша́врить*, *шавреть*, см. *ша́вать*; *шавыля́ть* ʽприхрамывать’ (Даль IV, 1387—1388), *шевыля́ть* ʽковылять’, ʽходить вперевалку’; ʽмешкать делом’ (1416) — лит. *ševelióti* ʽшататься’, ʽслоняться’, ʽблуждать’, ʽбродить’; ʽбеситься’, ʽпроказничать’ и т. п. (LKŽ XIV, 702); лтш. *ševêlêtiês* подозревается в заимствовании из русск. *шевели́ться* (ME Erg.-H., 626). Вместе с тем русск. *шевели́ть*(*ся*), вероятно, соотносимо с лит. *ševeliúoti* ʽшевелить(ся)’, ʽраскачиваться’ (ʽlinguoti’), см. LKŽ XIV, 702 (иначе Фасмер IV, 420; о *ша́вать* см. IV, 392—393). Предполагается связь *ша́вать* с *ша́вить*, *ша́веть* (IV, 393), обозначающими «ненормативную» речь — ʽпустобаять’, ʽболтать вздор’ и т. п., *шавля́ть* ʽшепелявить’, ʽкартавить’, *ше́вкать* ʽшепелявить’, ʽговорить неясно’; *ша́вкать* сочетает значения, относящиеся как к «неправильной» походке (ʽшаркать’, ʽтуркать’ /обувью/), так и к «неправильной» речи (ʽшамкать’, ʽговорить, как беззубые старики’ и т. п.). Фасмер IV, 393 с *ша́вать* связывает *ша́вить* («вероятно») и *шаву́й* ʽнеудачный выстрел по зверю’; это последнее слово соблазняет к сопоставлению с лит. *šáuti* (*šãvo*, ср. *šãvinti*) ʽстрелять’, *šũvis* ʽвыстрел’, но ареал слова *шаву́й* и некоторые другие соображения вызывают сомнения в таком сопоставлении (впрочем,

среди значений *šáuti* есть и ʽбыстро ходить', ʽбежать' с одной стороны, и ʽгрубо, резко говорить', с другой). — К приставочным образованиям (*ša-*) с близким значением ср. лит. *ša-valkinė̃ti* ʽволочиться', ʽслоняться', ʽшататься' (без дела), ср. *ša-válka* ʽбродяга', менее ясны *šašval̃kis*, *šašválka* ʽбродяга', ʽшатун', ʽбеспорядочный человек'; ʽлентяй' (LKŽ XIV, 541).

Шáверзить ʽпортить', ʽмешать', ʽпрокудить', ср. *шáверзни* ʽсплетни', *шáверзень* ʽсплетник' (Даль IV, 1387, ср. также *шáверга* ʽлентяй', ʽдармоед', ʽтунеядец'), — видимо, из *ша-верз-* < **ša-virz-* : **ša-verz-*, ср. *от-верзать*, др.-русск. *вьрзати* ʽвязать', ʽпутать', ʽзапутывать' и т. п. — в ближайшей связи с лит. *ver̃žti* ʽзавязывать', ʽзатягивать', ʽжать', ʽдавить' (: *vir̃žis* ʽверевка'), *veržė̃ti*; *varžýti* ʽстеснять', ʽограничивать', лтш. *vêrzt*, *vērzêt*; *var̂zât*, *var̂zuôt*; сюда же глаголы с нулевым вокализмом корня — лит. *vir̃žti* ʽхиреть', ʽпортить(ся)', ʽгибнуть' и т. п., лтш. *virzt*, *vir̃zît* и др. (см. Fraenkel, 1205—1206, 1230, 1264; Karulis II, 493, 513, 540). Учитывая это родство и смысловую близость, а также наличие префикса *ša-* в балтийском, возникает возможность (потенциальной, разумеется) реконструкции балт. **ša-verž-* (*verz-*), **ša-virž-* (*virz-*), **ša-varž-* (*varz-*) и даже **ša-varg-/verg-/virg-*, ср. русск. *шáверга*.

Шалдáшничать, вар. — *шалдáшить*, видимо, ʽпраздно проводить время', ʽбить баклуши', ср. «Суть этого единения была слишком уже пуста, сводилась к кутежу и "ш а л д а ш н и ч а н ь ю" (то есть ничегонеделанью) […]»; «[…] находил это и я, и все, кто приезжал сюда [в Дерпт. — *В. Т.*] учиться, а не "ш а л д а ш н и ч а т ь", — Дерпт как университет немецко-остзейского склада мог дать очень многое» (*П. Д. Боборыкин.* Воспоминания. Т. 1. М., 1965, 141, 158). — В свете сказанного выше о *шáлды́-бáлды́* (см. статью *шабáлдá*) и учитывая лит. *šáldyti* ʽхолодить', ʽстудить', ʽморозить', лтш. *sal̂dît*, русск. *шалдáшить*, *шалдáшничать* можно понимать как делание чего-то с п р о х л а д ц е й, с х о л о д к о м. В таком случае возникает соблазн видеть в этом глаголе балтийское заимствование и реконструировать его источник в виде **šaldašīt*(*i*), ср. типично литовские глаголы типа *baldãšytis* ʽделать что-либо со стуком, с шумом', *makãšyti* ʽбить', ʽударять' и т. п. (LKŽ I, 589; VII, 774).

Шáмать ʽесть', ʽжевать', ʽкусать' (Слов. моск. арго. М., 1994, 560); в этом значении слово отчасти вышло за пределы арготической сферы и было популярно в 20—30-е годы нашего века. Оно обозначало не нейтральный акт еды, а еду с жадностью, наскоро, торопясь, кое-как, а не как принято — размеренно, соблюдая некий этикет в осуществлении акта еды. Даль IV, 1396 фиксирует иную ситуацию — *шáмать*, *шáмкать*, *шáмшить* ʽшамить', ʽшавить', ʽпришепётывать по-стариковски'; ʽшаркать ногами', ʽходить вяло', ʽволочить ноги', ср. *шáмать* ʽбросать что-либо со стуком' (?), *шами́ть* ʽсорить', ʽдрянить', ср. *шáмить* ʽдарить'. — Точное соответствие обозначению такого типа еды — в лит. *šamóti* ʽесть с жадностью' (ср. *Kad tu tik pieną*

s u š a m ó j a i, o bulbos visos ir liko. LKŽ XIV, 498), ср. *šamãtyti* ʽбыстро есть’, ʽжрать’ (*Ans š a m ã t i j a bulbes, t. y. ė d a*. LKŽ XIV, 497; характерно, что другое значение этого глагола — ʽбить’, ʽлупить’ [*lupti*, *mušti*] — отсылает к другим идиомам еды, ср. *набить брюхо*; *всё слупил — ничего другим не оставил*), *šamatúoti*, то же; *šamenti* (*Š a m e n u — sunkiai valgau, kaip be dantų*. LKŽ XIV, 498).

Шамри́ть, основной вар. — *чамри́ть*, *шамра́*, *чамра́* ʽудар’, ʽнабег ветра’, ʽшквал’, ʽрябь по воде’; также ʽморок’, ʽмрак’, ʽмеркоть’ (Даль IV, 1284, 1396—1397) — лит. *šamurliúoti* ʽбуйствовать’, ʽшуметь’, ʽскандалить’ (LKŽ XIV, 499) при *mur̃liotis* ʽплескаться’, ʽполоскаться’, ʽморосить’, может быть, *mur̃lyti* ʽнарушать (покой)’, ʽмутить’; ʽгрязнить’, ʽпачкать’ (LKŽ VIII, 425); возможно, сюда же лтш. *šęmuruôts* (ME IV, 15)? (: *murlît*. ME 2, 834). Балтийские примеры отсылают к *ša-mur*(*l*)-, и поэтому русск. *шамри́ть* может предполагать более ранее **шамърить* < **ša-mur-*, и в этом случае перед нами практически точное соответствие с балтийскими лексемами.

Ша́мшить ʽмедлить’, ʽмешкать’, ʽвяло идти или что-либо делать’, ʽкопаться’, ʽтискать’, ʽжать кого-либо’, *шамши́ться* ʽтоптаться’, ʽшевелиться’, ʽшушукать на одном месте’, ср. *шамшу́рить* ʽшептать(ся)’, ʽшушукать(ся)’ (Даль IV, 1396—1397) — лит. *šemšióti* ʽжевать’, ʽгрызть’, ʽпокусывать’ (*Š e m š i o k greičiau!* LKŽ XIV, 631); возможно, сюда же и *šem̃šti* ʽкрасть’ (*N ù š e m š ė gabalą audeklo, ir gana*. LKŽ XIV, 631) — как бы «откусить», «съесть»; не вполне ясна связь с *šémšė*, *šemšỹs* ʽлобок’, но и ʽcunnus’ (*Š é m š ė kaip šepetys*. LKŽ XIV, 630; ко второму значению ср. образ vagina dentata, с идеей «грызения»), ср. также *š a m̃ š a m ram̃šam*. Interj. (в ситуации «выпивки»). LKŽ XIV, 499; *šamšaĩnis* ʽс отрубями’, ʽгрубого помола’, ʽкрупнозернистый’ при русск. *ша́мша* ʽкрупные отрубы’ (но и ʽпустобай’, ʽвраль’; ʽстарая баба’; ʽрохля’, ʽкопун’, также ʽкто шуркает, шлендает, ходит, как в туфлях, шмурыгает’ (Даль IV, 1395—1396).

Шара́шить(*ся*), *шара́хнуться* ʽкинуться’, ʽрвануться’, ʽгрянуться’, ʽгрохнуться’, ʽупасть’; ʽсильно ударить’, ср. *шара́шаться* ʽидти тихо’ (Даль IV, 1401) — лит. *šárti* ʽспешить’, ʽбыстро идти’, *šaruoti*, то же, *šaróti*, *šarióti*, *šárinti* (LKŽ XIV, 515, 525, 527, 528). Потенциально можно было бы реконструировать лит. **šarašyti*.

Ша́рпать ʽшаркать’, ʽскрести’, ʽцарапать’, ʽчесать’, ʽдрать’, ʽобдирать’; шарить’ (Даль IV, 1404) — лит. *šar̃poti*, *šarpúoti* ʽспоро, живо что-нибудь делать’; ʽсуетиться’, ʽхлопотать’; ʽбыстро есть’, *šarpavóti* (LKŽ XIV, 525—527), ср. также *šarpùs*, *šarpuõlis*, *šárpie*; *šarpãlyti* ʽбыстро есть’; но и *šérpėti*, *šérpetoti*, *šérpetuoti*, *šer̃pti* ʽделаться шершавым’, ʽоблупляться’, ʽпокрываться задоринами’, см. *šérpė*, *šérpeta* и др. (LKŽ XIV, 662—666); — лтш. *šèrpes* ʽмурашки’, *šęrps* ʽострый’ (ME 4, 16; ME Erg.-H., 625), ср. *šķērpêt* ʽвзрезать’ и

т. п., *šķērpele* (Fraenkel, 974) и др. Распространение глагола с этим корнем в славянском мире (русск. *ша́рпать*, блр. *ша́рпаць*, укр. *ша́рпати*; польск. *szarpać*) уточняет балто-славянскую ситуацию в связи с этим словом. Предположение об источнике в виде ср.-в.-нем. *scharben* ʻрезатьʼ, ʻскрестиʼ вызывает сомнения (см. Фасмер IV, 411).

Шарша́ть, *шерша́ть*, ср. *ша*(*е*)*рша́вый*, *шарш*, *шара́шь*, *ше́рошь*, *шаро́шь* ʻмелкий разбитый лед в начале ледоставаʼ, ʻшугаʼ (такой мелкий лёд создает впечатление рябизны, покрывающей воду). Даль. IV. С. 1401, 1426 — лит. *šaršúoti* ʻпеструтьʼ, ʻрябитьʼ; ʻволноватьсяʼ, *šar̃šas* ʻрябь на водеʼ, ʻволнениеʼ, *šar̃šalas* ʻструя водыʼ; *šer̃šti* ʻвзъерошиватьʼ, ʻвсклочиватьʼ, *šer̃šas* ʻдрожьʼ, ʻмурашкиʼ и др. (LKŽ. XIV. S. 527, 667).

Ша́стать ʻшаркать ногами на ходуʼ, ʻшуркатьʼ; ʻходить взад и впередʼ, ʻшататьсяʼ, *шасть!* и др. (Даль IV, 1405) — Не исключена связь с лит. *šàstelėti*, *šàstelti* ʻподскакиватьʼ, ʻподпрыгиватьʼ, *šaster*(*ė*)*ti*, то же, и рядом междометий, подчеркивающих внезапность, как и русск. *шасть!* Ср. *šàst*, *šàst* (собств. — ʻпрыг!ʼ, ʻскок!ʼ), *šastái* (LKŽ XIV, 535). Весьма вероятна связь этих слов с лит. *šãstyti*, *šãstoti*, хотя семантическая мотивировка остается проблемой и во всяком случае нуждается в уточнении (ʻрубитьʼ, ʻколотьʼ; ʻсечьʼ, ʻхлестатьʼ; ʻбитьсяʼ, ʻбранитьсяʼ, ʻестьʼ (жадно, торопясь, ср. *Sušãstijo, sušãstijo pampuškas ir išėjo*. LKŽ XIV, 535). Возможно, соединительным звеном является идея резкого, «рубленного» движения. Неясно лтш. *šastît* ʻвмещатьʼ, ʻумещатьʼ (ME Erg.-H., 622).

Шаши́ть ʻкопатьсяʼ, ʻкопошитьсяʼ и др. (Даль IV, 1410). — Не исключена связь с лит. *šàsti* ʻпокрываться струпьямиʼ (*šãšas*), ʻшелудиветьʼ, ʻпаршиветьʼ и его производными *šašýti*, *šašúoti*, *šãšinti* (LKŽ XIV, 538—541), связанными аблаутными отношениями с *šìšti* (см. Fraenkel, 966); сюда же относится лтш. *sass* ʻнезрелыйʼ, ʻискалеченныйʼ, ʻпокрытый царапинамиʼ и т. п. (ME 3, 744—745; ME Erg.-H., 450), ср. Karulis II, 158. Надо думать, что в этом же ряду и *ша́шель* ʻмелький червь-древоточецʼ, *ша́шел*, *ша́шала*, *ша́шал*; *ша́шень* и т. п. Общее звено, вероятно, — идея множественности мелких составляющих, характеризующих как поверхность (неоднородную, мелкозернистую, дефектную — с углублениями и вздутиями, царапинами и т. п.), так и того множества, которое выступает причиной изменения поверхности (от мелких червей, насекомых, копошащихся и мельтешащих, до факторов природного или бытового характера).

Эти параллели легко могут быть умножены, и о них — в другой раз. Разумеется, интерпретация этих соответствий и в собственно языковом, и в историко-лингвистическом плане нуждается в продолжении. Результаты подобных исследований бросают луч света на «темные» места как русской (славянской), так и балтийской лексикологии. В данном случае хотелось

подчеркнуть два положения — расширение балтийского слоя в славянском словаре и — в ряде случаев — возможность реконструкции утраченных балтийских лексем (или представленных в собственно балтийских языках дефектно) на основании славянских данных, которые сами в свою очередь нередко оказываются заимствованиями из балтийских языков, — ситуация языкового и этнокультурного б у м е р а н г а.

Литература

Аникин А. Е. 1994 — Этимология и балто-славянское лексическое сравнение в праславянской лексикографии. Материалы для балто-славянского словаря. Вып. (Пробный). А—Е. Новосибирск: РАН, Сибирское отд-ние.

Даль В. — Толковый словарь живого великорусского языка / Под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. Т. I—IV. СПб.—М., 1903—1909.

Лаучюте Ю. А. 1982 — Словарь балтизмов в славянских языках. Л.: Наука.

Слов. Забайк. 1980 — Элиасов Л. Е. 1980 — Словарь русских говоров Забайкалья. М.: Наука.

Слов. Новосиб. 1979 — Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск: Наука. Сибирское отд-ние.

Фасмер М. 1964—73 — Этимологический словарь русского языка. Т. I—IV. М.: Прогресс.

Черных П. Я. 1994 — Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. I—II. М.: Русский язык.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1—. М.: Наука, 1974—.

Fraenkel, Ernst 1962 — Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1—2. Heidelberg: Winter.

Karulis, Konstantīns 1992 — Latviešu etimoloģijas vārdnīca divos sējumos. Rīga: Avots.

ME — Mühlenbach, Karl. 1923—1925 — Lettisch-deutsches Wörterbuch, ergänzt und fortgesetzt von J. Endzelin. Bd. I—IV. Riga: Izglītības Ministrija.

ME Erg.-H. — J. Endzelin, E. Hausenberg — Ergänzungen und Berichtigungen zu K. Mühlenbachs Lettisch-deutschem Wörterbuch. Riga, 1934—1946.

Pokorny J. — Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I—II. Bern u. a. Francke, 1959.

Trautmann, Reinhold — Baltisch-Slavisehes Wörterbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.

Zdancewicz T. 1960 — Litewskie elementy słownikowe w gwarach polskich okolic Sejn // Lingua Posnaniensis. 8.

Zdancewicz T. 1963 — Litewskie i ruskie zasięgi słownikowe na Białostocczyznie // Z polskich studiów slawisticznych. Ser. druga. Językoznawstwo. Warszawa.

2000

ИЗ БАЛТО-СЛАВЯНСКОЙ ЛЕКСИКОЛОГИИ. II

Продолжая публикацию фрагментов балто-славянского словаря (см. статью автора этих строк в «Festschrift R. Eckert») *, целесообразно напомнить о достаточно широком понимании определения «балто-славянский», включающем и эксклюзивные соответствия между балтийскими и славянскими лексемами, и те общие элементы, которые не исключают совпадений и за пределами этих двух групп, и заимствования как из балтийских языков в славянские, так и наоборот, из славянских в балтийские, и заимствования в языках этих двух групп из «третьих» языков, и тот общий круг слов, относительно которых любая классификация их с точки зрения их происхождения, соответственно — истолкования, затруднительна и которым не всегда уделяют должное внимание, ссылаясь на их «ненормативность» (звукоподражательные, экспрессивные и т. п. элементы лексики).

Разумеется, такое широкое понимание термина «балто-славянский» не освобождает исследователя от необходимости более конкретного уточнения причин идентичности или хотя бы относительной общности тех или иных соотносимых друг с другом элементов. Но, во-первых, нужно считаться с тем, что во многих случаях невозможно, по крайней мере в настоящее время, точное определение причин формальной (звуковой) и семантической близости двух сопоставляемых элементов — балтийского и славянского. Во-вторых, если говорить о подлинной р е а л ь н о с т и общего источника балтийских и славянских языков, то нужно считаться с тем, что языковое единство и его осознание носителями его не может быть ограничено т о л ь к о г е н е т и ч е с к и е д и н ы м и э л е м е н т а м и, отвечающими с точностью правилам сравнительно-исторического преобразования общего элемента в языке-ис-

* Предыдущая статья в настоящем томе. — *Ред.*

точнике в каждой из этих двух языковых ветвей, но предполагает и другие, не всегда «нормативно» объяснимые виды общности-единства. С точки зрения языкового сознания генетическая общность сопоставляемых элементов — балтийского и славянского, — заверяемая авторитетом исследователя, реконструирующего общий источник их, далеко не всегда «работает» на идею единства. Более того, нередко именно вторичная, «ненормативная» общность в большей степени способствует о с о з н а н и ю языкового единства. Не хотелось бы, чтобы сказанное понималось как перенос акцента на роль к о н в е р г е н ц и и в создании общности — вплоть до единства и как о т к а з от ранее излагавшихся взглядов на соотношение во времени и пространстве балтийского и славянского языковых элементов. Чем больше («толще») этот слой, тем больше поводов для конвергентных процессов, и само различение «генетического» и вторичного «конвергентного» общего предполагает учет достаточно тонких пространственно-временных градаций, что далеко не всегда возможно сделать. Если же говорить о конкретных ситуациях, возникающих в исследовательской практике, то чаще всего исследователь может судить именно о конвергентах (как и именно о заимствованиях) только при наличии р е а л ь н ы х я з ы к о в ы х с л е д о в того и другого. Чаще же всего — при обращении к наиболее удаленным эпохам, к которым относят генетическое единство двух или более языков, реализующееся в виде единого языка («праязыка»), — исследователь оказывается беспомощен в своих суждениях о природе общности сопоставляемых элементов. В ходе исторической эволюции языка в определенном пространстве следы конвергенции и заимствований «перемалываются», как зерно в жернове, и все становится однородно единым, как мука по выходе из жернова. Совершенно очевидно, что и само понятие генетического языкового единства включает в себя и переработанную массу неоднородного и «негенетического», б е с с л е д н о растворившуюся в процессе эволюции. В этом контексте очевидно, что генетическое языковое единство, генетическое родство должны пониматься в д и н а м и ч е с к о й перспективе, и этот динамизм обнаруживает себя и во времени, в диахронии, и в статике, в синхронии, в соотношении масштабов генетически унаследованной языковой информации и факторов, работающих как на своего рода подкрепление генетического наследия (конвергенция), так и на ослабление, размывание его (дивергенция). Во всяком случае исследователь должен отдавать себе отчет в том, что «генетическое», т. е. в процессе генезиса возникающее, есть подвижная структура, всегда предполагающая соединение и разъединение, вхождение в некую языковую общность и растворение в ней и выход из нее и кристаллизацию отдельных ее элементов как нового состояния.

Из этого понимания вопроса следует, что сама ситуация балто-славянского языкового единства несравненно богаче по своему содержанию,

чем обычно полагают; — что идея нового балто-славянского словаря возрастает в своей актуальности; — что, наконец, работы в этой области непочатый край, а до сих пор сделанным можно удовлетворяться лишь весьма условно.

Ниже — ряд разнородных по своему характеру сопоставлений балтийских и славянских лексем, относящихся по преимуществу к числу ономатопеических и/или экспрессивных — по происхождению и/или по их восприятию актуальным языковым сознанием.

1. Балто-слав. **bald-*

Русск. *балдá* ʽбольшой тяжелый набалдашник', ʽтолстый конец палки, дубины', ʽпалка с набалдашником'; ʽтолстое корневище'; ʽпалица', ʽтяжелая деревянная колотушка', ʽдеревянная кувалда'; ʽбольшой топор с обухом'; ʽшишка', ʽнарост на дереве'; *бáлдá* ʽболтливая женщина', ʽвысокая нескладная женщина' (ср. *бáлды бить* ʽпустословить', ʽбездельничать', ʽзря тратить время'); *балдавá* ʽпалица', ʽбулава', ʽдубина'; *балдавáшка*; *балдавéшка* ʽболтун', ʽболтушка'; *балдавня́* ʽдеревянный молот'; *балдóвина* ʽпалица', ʽдубина'; ʽкривое толстое корневище'; ʽдолговязый и неуклюжий человек', ʽдылда', ʽболван', ʽбалбес'; ʽдурак', ʽтупица', ʽмалоумный человек'; ʽбестолковый человек'; ʽсплетник', ʽбаламут'; *балдовня́* ʽтрость с большим набалдашником', ʽбольшая деревянная колотушка'; *балдýшка* ʽбольшая ложка', ʽувесистая деревянная колотушка'; *балды́га* ʽспившийся человек', ʽзабулдыга'; *балды́жник* ʽбездельник', ʽпраздношатающийся', *балды́жница*; ср. также *балди́ть* ʽбездельничать', ʽпраздно проводить время'; ʽпьянствовать'; ʽчасто повторять одно и то же'; *балдéть*, *обалдевáть*, *балды́жничать* ʽбездельничать', ʽслоняться без дела', *балды́кать* ʽболтать', ʽразговаривать о чем-либо несерьезном' и т. п. (СРНГ 2, 1966, 79—81; Даль I, 108); — блр. *балдá* ʽдубина', ʽпалка'; ʽтопор'; ʽглупый, бестолковый человек', ʽдурак'; ʽнижняя ручка продольной пилки' (Этым. блр. 1, 1978, 292); — укр. *балдá* ʽтелепень', ʽнеуклюжая женщина', ʽсвинья' (в загадке *далда-балда*); *бáлдá* ʽбольшой молот', ʽтопор' (ср. *бáлта*); [*бáлди*] ʽтряпье', *балди́кати* ʽболтать' (Гринченко 1, 1907, 24; Етим. укр. 1, 1982, 126); — польск *bałda* ʽзатычка от дымохода', ʽбаба' (ср. *Bałdy*, *Bołdy*, название голых скал в Чорштыньском); *bałdyga* ʽтолстая большая палка'; ʽувалень', ʽнеуклюжий человек', ʽдылда', ʽверзила' (Sł. jęz. p. 1, 1952, 90); — чешск. *balda* ʽтолстая палка', *baldovica*, то же (ср. *balta* и *balda* на Подлужье), ляшск. диал. *bolda* ʽшишка', ʽжелвак на лице'; *baldovati* ʽбить', ʽколотить' (Machek 1971, 43); — словен. *bâlda* ʽбулава', ʽколотушка', ʽпалка', ʽдубина', ʽтопор' (Bezlaj 1, 1976, 10).

Этот славянский материал, остававшийся до сих пор воедино не собранным и не привлекавший пока к себе сколько-нибудь серьезного внимания исследователей, интересен по крайней мере в двух отношениях. В о - п е р в ы х, он очевидно р а з н о р о д е н, во всяком случае в своих переферийных частях. История этой группы слов богата разного рода приражениями, контаминациями, перераспределениями и отталкиваниями. Несомненно, что в известной части примеров нужно видеть тюркское влияние, прежде всего со стороны двух слов — турецк. *baldak* ʽгладкое кольцо без камня’, ʽэфес сабли’, ʽшар’, ʽнабалдашник’ (ср. русск. *балдак* : **на-балдачьник* > *набалдашник* и т. п.), чагат. *baldak* и т. п. и турецк. *balta* ʽтопор’, уйгур. *baltu* (ср. русск. *балтá* ʽтопор с узким лезвием, укр. *бáлта*, *бáлда*; блр. *бáлта*; польск. *bałta*, *bełta*, слвц. *balta*, чеш. диал. *balta*, *balda*, болг. *балти́я*, макед. *балта*, *балтиjа*, с.-хорв. *бâлта*, *бàлта*; словен. *bálta*, *bávta*; когда слово *балда*/*balda* и под. в отдельных славянских языках актуализирует значение ʽтопор’, то в этих случаях вполне оправданно думать о тюркском влиянии, поскольку в тюркском *balta* обычно обозначает специфическую реалию быта — топор с узким лезвием). В ряде примеров можно предполагать отражение совместного влияния этих двух тюркских слов, однако ядро примеров с корнем *балд-*/*bald-* в славянских языках никак не может быть выведено из тюркских источников, хотя в отдельных случаях они могли играть некоторую вторичную роль в семантических сдвигах и фонетических особенностях облика славянских слов с указанным корнем. Поэтому «внешнее» (заимствования) объяснение этих слов (см. Фасмер I, 114; Черных I, 68; Етим. укр. I, 126, Machek 1971, 43; Bezlaj 1, 10 и др.) представляется ошибочным, и поиск решения должен быть направлен в другую сторону.

В о - в т о р ы х, приведенный славянский материал не только разнороден, но и — даже в его наиболее бесспорной части — «нестандартен» в том смысле, что, несмотря на наличие слов с корнем *bald-* во всех трех группах славянских языков (всего в шести языках), пока нет надежных оснований для реконструкции праслав. **balda*, в точности отраженного в конкретных славянских языках именно в этой форме; ни «Этимологический словарь славянских языков», ни «Słownik prasłowiański» не фиксируют лексемы **balda* или **bolda*. И причина этого кроется именно в «нестандартности» этой формы с праславянской точки зрения. «Нестандартность» усматривается в сохранении структуры типа *tolt*, не подвергшейся изменениям — разным в разных группах славянских языков, — которые должны были неизбежно привести к открытию старого закрытого слога; в вокализме корня *a*; наконец, в изолированности слова (применительно к праславянскому горизонту) от других членов той же «этимологически-морфонологической» семьи, точнее, в отсутствии у этого слова его морфонологического контекста и прежде всего перво-

образного глагола, по отношению к которому это существительное было бы производным.

В этой ситуации самым естественным кажется предположение альтернативного характера — или перед нами заимствование, но иное, чем предполагаемое, или, напротив, сохранение некоего архаизма балтоидного типа (ср. вокализм *а*), обусловленное особыми обстоятельствами, скорее всего экспрессивным ономатопеическим характером слова, который и объясняет «выведенность» звуковой формы этого слова из фонетического эволюционного ряда и, так сказать, ее мумификацию.

И в случае заимствования этого слова или его сохранения как архаизма прежде всего приходится обращаться к балтийскому материалу. Впрочем, в наиболее полных списках славянских заимствований из балтийских языков слово *балда/balda/bałda* не значится, хотя как заимствования указаны польск. диал. *bałdać śe* ʽстучатьʼ, ʽпроизводить шум, толкая мебель и другие предметыʼ; ʽдвигатьсяʼ, ʽтеретьсяʼ (сейн.) — из лит. *baldóti* ʽстучатьʼ, шуметьʼ : *bélsti* ʽстучатьʼ (Zdancewicz 1960, 936; Лаучюте 1982, 74—75); русск. *балды́* ʽдетская колыбель с палкамиʼ (псковск.) — из лит. *bal̃dai*; *bal̃dis*, *-ė* ʽдеревянная посуда для стиркиʼ (Лаучюте 1982, 98—99). К числу слов, балтийское происхождение которых недостаточно аргументировано, относят польск. *bałdyga* ʽвысокий неповоротливый человекʼ (см. Лаучюте 1982, 137—138); ср. *baldóti*, *baladóti* ʽстучатьʼ (ср. Zdancewicz 1963, 237). Однако эти узкорегиональные заимствования, как и соответствующие языковые контакты в ситуации *hic et nunc*, не в состоянии объяснить всю проблему элемента *bald-* в славянских и балтийских языках.

Обращаясь здесь к этой проблеме, следует обозначить «источническую» и ареальную ситуацию. Наиболее обширный материал, относящийся к лексемам с корнем *балд-/bald-*, доставляет русский (отчасти — белорусский) язык со славянской стороны и литовский с балтийской. Поэтому в дальнейшем придется опираться прежде всего на данные этих языков. Существенно, что наиболее достоверно ареал лексем с корнем *балд-* в русских диалектах охватывает дугообразный пояс, включающий в себя территории Псковской, Тверской, Смоленской, Калужской, Орловской, Рязанской, Владимирской губерний, что в достаточно высокой степени соответствует зоне периферийных балто-славянских языковых контактов в древности. Важно иметь в виду и смежные территории, на которых обнаружены следы инфильтрации лексем с корнем *балд-* (Курская, Воронежская, Тамбовская, Симбирская, Нижегородская, Ярославская, Костромская губернии), хотя такие лексемы известны и в Заволжье, Приуралье, на Урале, в Сибири и т. п. Естественно, что в отношении *балд-*лексем и Белоруссия примыкает к указанному выше великорусскому ареалу этих лексем. Наличие таких

лексем в украинском, чешском и польском также, возможно, отсылает к древним зонам балто-славянских языковых контактов в южной и западных частях общего балто-славянского ареала. Изолированным остается словен. *bâlda*, хотя, впрочем, на эксклюзивные балто-словенские изоглоссы в недавнее время указывали Ф. Безлай, Н. Михайлов и др., а на древние переклички «адриатического» и «балтийского» локусов в гидронимии — Г. Краэ, G. Alessio, В. Н. Топоров.

Если до сих пор славянские *балд*-лексемы и балтийские *bald*-лексемы не были сопоставлены друг с другом, то причиной этому была неразработанность с е м а н т и ч е с к о й структуры слов с корнем *балд-/bald-* в обеих языковых ветвях, а отчасти и игнорирование морфонологических отношений семьи *bald*-лексем с исходным глаголом со стороны тех, кто занимался этимологией слав. *balda/балда*. А именно балтийская ситуация должна быть признана более древней, более полной и обладающей большей «разрешащей» способностью.

В центре семьи *bald*-лексем в литовском стоит глагол *bélsti* (*béldžia*, *béldė*), форма которого образует морфонологическую глагольно-именную оппозицию *beld-* : *bald-*, ср также нулевую ступень корня *bild-* (*bildėti* ʽстучать', ʽгрохотать' : *bildesỹs* ʽстук', ʽгрохот', ʽшум'). Эта основная оппозиция представлена и в латышском, где, однако, исходный глагол, сопоставимый с лит. *bélsti*, подвергся посторонним влияниям (о них см. Karulis I, 120), ср. **beld-* (*belzt*) : **bald-* (в гидронимии, о чем см. ниже). Лит. *bélsti* имеет следующий круг значений — ʽбить', ʽразбивать', ʽударять', ʽстукать'; — ʽшуметь', ʽгреметь', ʽгрохотать', ʽстучать'; — ʽгромко, оживленно говорить', ʽболтать'; — 'мучиться', ʽбиться'; — ʽплодиться (о лошади)', см. LKŽ I, 1968, 741. Естественно предположить, что исходным значением является механическое силовое действие — ударять, бить, разбивать, разламывать. Вторичный звуковой эффект образует «акустические» значения, определяющие характер речевой деятельности — громкая, «шумная» речь. Остальные значения также выводятся из круга исходных значений. Связь первых двух семантических кругов вполне естественна: стучит (ударяется) и слышится стук, результат стучания (ср. о дятле «kas beldžiasi»: *Genys b e l d ė̃ j a s, b e l d ž i a ir b e l d ž i a jis sau*. LKŽ I, 739), Понятна связь с этим кругом значений и существительного лит. *baldas* ʽпалка или шест, чтобы пугать рыб' (LKŽ I, 589): ею бьют по воде, и шум от ударов распугивает рыб; палка выступает здесь как колотушка, стучалка, и в этом отношении *baldas* вполне соответствует русск. *балдá* ʽпалка', ʽпалица', ʽдубина', ʽколотушка' (лит. *bal̃dė*, «toks medinis indas, paskubilis, žema statinaitė». LKŽ I, 589 сюда не относится; оно заимствовано из нем. *Balge* ʽбадья', ʽлохань' и т. п.; к распространению лит *bal̃gė* в основном в Клайпедском крае ср. Liet. kalb. atl. I, 1977, 73: Kojẽliai, Клайп.

р-н, Šiaũduva, Шилальский р-н; впрочем, очень характерно гибридное образование *baldìkė* из *Plikiaĩ*, Клайп. р-н, возникшее в результате взаимодействия *bal̃dė*/*Balge*, и *baldis*. LKŽ I, 590, с одной стороны, и *bald*-лексем, с другой). В этом же кругу понятно и значение лит. *baldà*, о шуме, стуке, грохоте (*Su ratais važiuot didelė b a l d à*. LKŽ I, 589), и ряда других слов, так или иначе реализующих это значение (см. LKŽ I, 589—592). Ср. также вторичные глаголы (по отношению к *bélsti* и к *baldas*) — *baldóti*, *baldénti*, *báldinti* и др., лтш *baldîties* ʽстучаться’, ʽбиться’, ʽколотиться’ (ME Erg.-H., 212 при *bel̂zt* ʽударять’. ME 1, 278).

Несколько сложнее (по крайней мере по видимости) ситуация с лит. *bal̃dai* ʽмебель’, ʽдомашний скарб’, ʽпожитки’, ʽрухлядь’; ʽразные ненужные, поломанные вещи’, ʽхлам’. Некоторые примеры (в частности из старых текстов) позволяют приблизиться к пониманию того, чтó объединялось под этим словом. Ср., например, *Dailidavo sau patys n a m ų b a l d u s, beje: kubilus, bosus, verpeles, aktainius, legeres, rakandas, pintines*. S. Dauk. или *Žalgu vežti b a l d ù s: kubilus, arklus, žambius, ekėčias*. Юшк. (LKŽ I, 589). Таким образом, *bal̃dai* (*baldaĩ*) не только мебель (столы, стулья, лавки, шкафы, сундуки и т. п.) и не только «стоялая утварь в доме», по определению Даля, относящемуся к пониманию мебели в русском старинном быту (II, 811), но и то, что вообще хранится п р и доме, хотя и может использоваться в н е его, и что составляет «рушимое добро», д в и ж и м о с т ь, движимое имущество, рухлядь, рухло в его коренном значении. Таким образом движимость оказывается одной из семантических мотивировок обозначения мебели и принципом, определяющим, чтó входит в ее состав. Языковые данные подтверждают эту связь. Достаточно сослаться на франц. *meuble* (*mueble*, XII в.) < вульг.-лат. *mobilis* : *movere* или на русск. *рýхлядь*, *рýхло* при праслав. **ruxъ* ʽдвижение’, ср. польск., чешск., слвц. *ruch*, укр., блр. *рух* и т. п. Но сама идея движения тесно связана с другой идеей — р у ш е н и я, на-рушения, раз-рушения, которое и есть своего рода сдвигание, изменение места (а вторично — и с идеей шума, ср. н.-луж. *rušowaś* ʽшуметь’, ʽбушевать’ и т. п.). В лит. *bal̃dai* как обозначении д в и ж и м о г о имущества внеязыковая идея движения сочетается — через первообразный глагол *bélsti* — с идеей рушения, ломки, раз-бивания (ср. нем. *Gerümpel* [: *rumpeln*], в частности, используемое для перевода лит. *bal̃dai*), с одной стороны, и шума, стука, грохота (ср. нем. *Gerumpel* ʽгрохотание’ и т. п.), с другой. Можно думать, что семантическая мотивировка лит. *bal̃dai* сходна с обозначением *щепяного товара* в русском языке, обозначающего деревянную посуду, поставцы, стояки, складни, игрушки и т. п. и предполагающего, видимо, определенную технику деревянной резной, токарной работы (ср. *щепить* : *расщепить* и т. п.). Кстати, русск. *лом* (: *ломить*, *разломить*) сочетает те же значения рухляди, обломков, ненужных

поломанных вещей, сора и шума, возни, суматохи (ср. СРНГ 17, 1981, 115, 126 [*ломь*, *ломье*] и др.).

В русском языке лексемы с корнем *балд-* при фонетическом тождестве с литовскими *bald*-лексемами обнаруживают и высокую степень семантической конгруэнтности. При этом ключевым и исходным семантическим элементом является, как и в литовском, комплекс «бить — ударять — стукать», из которого выводимы другие значения. Отличие от литовской ситуации состоит в том, что при отсутствии первичного глагола со значением «бить», «ударять», «стукать» эти значения восстанавливаются по значению производных *балд*-лексем и по фразеологии типа *балды б и т ь* ʻболтатьʼ, ʻпустословитьʼ, ʻбездельничатьʼ, *б и т ь по балдé* ʻударить по головеʼ (ср. *дать по балдé* «то же»), *твоей балдой только двери п р о ш и б а т ь, а ты жизни учить задумал* (Елистратов 1994, 30; Быков 1994, 22), *балдý набить*, об эрекции (ср. *балдá* ʻpenisʼ) и др. Русск. *балдá* обозначает деревянные изделия типа палки, палицу, дубину, булаву, колотушку (: *колотить*), мутовку и т. п. и каждый из этих предметов — орудие для б и т ь я, своего рода *било*, стукалка и т. п. Ударная часть такого орудия в виде утолщения, набалдашника — то, чем бьют или что набивают при битье — шишка, желвак, нарост и т. д., т. е. «набитое». Другой вариант «набитости» — обозначение чего-то «ненормативного» — громоздко-неуклюжего, неполноценного, грубого, глупого, ср.: *балдá*, собств. — ʻстукнутыйʼ, ʻчокнутыйʼ, ʻн а б и т ы йʼ /дурак/ и т. п. Круг «шумовых» значений эксплицитно в русск. *балдá* не выражен, но предполагается такими речениями, как *я от этого шума* (*стука*) *совсем о б а л д е л* и т. п. Сами же эти значения производны от идеи битья, удара, стука. Серийно организованные шумовые эффекты (стук), имеющие своим источником последовательность наносимых ударов-«стуков», становятся основанием для метафоризации болтовни и болтуна (: *болтать*/*ся*/ из праслав. **bъltati*/**bьltati* /*sę*/, см. ЭССЯ 3, 1976, 119—121, ср. нем. *poltern* ʻстучатьʼ, ʻгреметьʼ, лит. *báldyti*, *baldénti*, *bildė́ti* и т. п.; сюда же — праслав. **bьltъ*, которое в отдельных славянских языках использовалось для обозначения палки или шеста с утолщением, применявшихся для вспугивания рыбы [ср. лит. *baldas*], мутовки [ср. блр. *бовт*] и т. п.; дискретное стучание при болтании-смешивании превращается легко в непрерывный шум), ср. русск. *балды бить* ʻболтатьʼ, ʻпустословитьʼ (а далее и — ʻбездельничатьʼ, ʻпьянствоватьʼ и т. п.), *балдúть* ʻчасто повторять одно и то жеʼ (*Будет тебе одно и то же б а л д и т ь мне*. СРНГ 2, 80), но и ʻпраздно проводить времяʼ, ʻпьянствоватьʼ; *балдавéшка* (*Эй, ты, б а л д а в е ш к а, хватит тебе глупости молоть*; *Ай, слухай ты его балдавешку. Чистая б а л д а в е ш к а баба*. СРНГ 2, 79 — оба примера из русских говоров Литвы и Латвии). В этом же семантическом узле находит себе объяснение и значение «бездельничать» в русск. *балдúть* или *бáлды бить*.

Наконец, следует привлечь внимание еще к одному случаю балто-славянского тождества на примере слов с общим корнем *балд-/bald-*, тем более поучительном, что само его вхождение в рассматриваемый круг лексем и их значений с первого взгляда может показаться странным. Речь идет о соотнесенности таких примеров, как русские обозначения з а р о с ш е г о, з а б о л о ч е н н о г о озера, в котором водятся караси (ср. *балда*, *ба́лдавина*, *балдо́вина*. СРНГ 2, 79—80), и балтийские гидронимы с соответствующим корнем, ср.: прусск. *Baldayn*, поле и озеро, 1377; *Baldeyn*, 1344, позже — *Baldehnen-See*; *Boldeyn*, озеро, 1524, позже — *Beldahn-See*, а также *Baldekaym*, 1347; *Baldingis*, 1284 (APON, 15); — лит. *Baldija*, *Baldõkas*, *Baldõnas*, *Baldū́nų ẽžeras*, *Bal̃dupė* (LUEV, 12; LHEŽ, 56—57); лтш. *Baldas*, *Bal̂de*, *Bal̂dis*, *Baldukš-purvs*, *Baldun-ęzęrs*, *Bal̂dūne*, *Balduoņa* и др. (LV I, 1, 78), днепр. балт. *Болдьиж*, л. п. Болвы, л. п. Десны, л. п. Днепра (ЛАВП 1962, 177) и др. Следует обратить внимание на взаимосвязь обозначений болота, топи, с одной стороны, и идеи ломания, разбивания, нарушения, с другой, имеющую многочисленные типологические параллели, из которых здесь достаточно ограничиться минимумом, ср.: нем. *Bruch* ʻболотоʼ, ʻтопьʼ, но и ʻизломʼ, ʻпроломʼ, ʻломʼ при *brechen* ʻломатьʼ, ʻнарушатьʼ, ʻрватьʼ и т. п., или русск. диал. *лом* ʻболотоʼ, *ломи́на*, *ломь*, *ломьё*, *ломя́на* и т. п., то же, но и ʻломʼ при *ломать* (СРНГ 17, 1981, 116, 119, 126), см. Пр. яз. I, 1975, 185; из других объяснений ср. APON, 15; LV I, 1, 78; Nalepa 1966, 188—189; Дамбе 1970, 133; LHEŽ, 57 и др.

Вот эта семантическая конгруэнтность ядра русских и литовских, resp. славянских и балтийских *балд-/bald-*лексем и взаимодополнительность в частях, не относящихся к ядру на периферии, лучше всего свидетельствует о е д и н с т в е балто-славянского *bald*-комплекса, независимо от того, как возникло это единство. В любом случае оно осуществилось под «балтийским» знаменем и по «балтийским» правилам. Если это тождество балт. **bald-* и слав. **bald-* представляет собою результат генетического единства и, следовательно, предполагает «равенство» сравниваемых элементов, то перед нами еще один пример в дополнение к балто-славянскому словарю, хотя славянская форма **bald-/балд-* при этом оказывается редким исключением, требующим особого объяснения. Если же это единство не генетического характера и, значит, вторично и его следует объяснять заимствованием балтийского языкового элемента в славянские языки, то эвристическая ценность этого заимствования особенно велика, поскольку заимствование или сохраняет многое из того, что в самом источнике его уже утрачено, или же развило в себе и тенденции, которые могли присутствовать в балтийском источнике, но не получили в дальнейшем развития.

Остается добавить, что рассмотренные здесь балтийские и славянские факты составляют лишь часть более широкого контекста, и в нерассмотрен-

ных частях которого обнаруживаются следы сходных типов и сходного, «параллельного» развития, как бы этот параллелизм ни объяснялся. Подробнее об этом см. Топоров 1997.

Здесь уместно только напомнить о лексемах с тем же корнем и предшествующим ему архаичным балто-славянским префиксом *ša-/še-*. Ср. лит. *šabálda*, о неуклюжей громоздкой вещи, *šabaldẽlis* ʻбездельникʼ, *šabaldošius* ʻболтунʼ, *šabaldóti*, *šabaldžiúoti* ʻкосноязычно говоритьʼ, ʻшепелявитьʼ, *šabaldìnti* ʻшуметьʼ, ʻстучатьʼ; ʻшлятьсяʼ (ср. также *šebaldẽlė* ʻпустомеляʼ, ʻболтунʼ, *šebeldùkas* ʻтот, кто шепелявитʼ, *šebeldõkas* ʻшалопайʼ и др., *šẽbeldoti* 1 ʻвозбуждатьʼ, ʻдразнитьʼ, ʻприцеплятьсяʼ; ʻгрубо приставатьʼ, ʻвешатьсяʼ, *šẽbeldoti* 2 ʻтяжело, с трудом идтиʼ и др. LKŽ XIV, 387—388, 601—602: *šeben-*) при русск. *ша́ба́лда́* ʻбестолковый пустомеляʼ, ʻболтунʼ, ʻврунʼ; ʻшатунʼ (Даль IV, 1384), вар. — *ше́ба́лда* ʻбьющий баклуши человекʼ (Даль IV, 1414); *шабо́лда* ʻпраздная женщинаʼ, *шабо́лдать* ʻвахлятьʼ, ʻделать кое-какʼ, *ша́болдать*, *ша́бо́лдить*, *ша́больдить* ʻшататьсяʼ, ʻслоняться праздноʼ, *шаболдо́шить* ʻшататьсяʼ, ʻбить шабалуʼ (ср. *шебо́льничать*), *шаболдо́шничать* (: *шаболдошник*, ср. *шабо́льник*) (Даль IV, 1386—1387, ср. также *ша́бала*, *ша́болить* и др.).

В свете сказанного выше о балт. *bald-* и слав. *bald-/балд-* в семантическом аспекте кое-какие факты литовской фразеологии получают более точные объяснения в том, что касается мотивации смысла. Так, идиомы типа *tuõ báldu* ʻмежду темʼ, ʻтем временемʼ буквально (для известного времени) должны пониматься как ʻтем р а з о мʼ, ср. *рази́ть* ʻударитьʼ, ʻстукнутьʼ (ср. во временно́м смысле — *р а з я шел лесом…* или *тем р а з о м* [в тот раз] *все обошлось благополучно…*): *Mes su juo deramės, t u õ b á l d u įėjo į gryčią vyras* (LKŽ I, 589), ср. также *sàvo báldu* ʻсвоим умомʼ, ʻпо своему усмотрениюʼ (*Nedaryk s à v o b á l d u, pasklausk razumesnių.* Ibid.) при *своим образом* ʻпо-своемуʼ (ср. *делай н е с р а з у, а сначала подумай* при *лучше делать с р а з у, не раздумывая*).

Особая область — отражение рассмотренных *bald*-смыслов, а о т ч а с т и и исходной семантической ситуации на м е ж д о м е т и й н о м уровне, сохраняющем иногда глубокие архаизмы. Ср., например, русск. *ша́лды-ба́лды*, *шалта́й-балта́й*, *шо́лты-бо́лты*, *шала́й-бала́й* (Даль I, 1393; Слов. Забайк., 458 и др.) при *шалта́ть*, *шалтыха́ть*(*ся*), *болта́ть* и под. с идеей болтовни, пустословия, небрежного, халтурного действия. Несмотря на то, что в связи с этими словами иногда высказывают мысль об их тюркском происхождении (правда, обычно без аргументации, во всяком случае без должной степени доказательности), уместно бросить взгляд и в другую сторону, а именно балтийскую. Здесь привлекают к себе внимание междометийные образования типа *šaldỹ baldỹ*, о дефектной, неполноценной речи, о звуках, издаваемых индюком, *šaldù baldù*, при обозначении быстрого, хлопотливого (иногда «так-

сяк») действия и т. п. (LKŽ XIV, 433, 439; сто́ит заметить, что подобные двойные рифменные междометия в известном отношении можно рассматривать как развертывание соответствующих глаголов типа *ша́болдать* или *šabaldóti* → *šaldù baldù*, а глаголы — как результат компрессии таких двойных междометий), с одной стороны, и, с другой, такие усеченные варианты, как лит. *baldỹ* или с повтором *baldỹ baldỹ*. Interj. (ср. русск. *ба́лды́-ба́лды́* или *балда балду гонять*), в функции обозначения шума, стука и т. п.: *baldiñ*. Interj., то же; *báldù*. Interj., то же (LKŽ I, 590—592), но и *bildū̃*. Interj. (и *bùldu bùldu*), *bul̃du bul̃dais*. Interj., *buldum̃*. Inter. LKŽ I, 1817, 1151.

Разумеется, во всех этих случаях ономатопеическая поэтика не только играет определяющую роль, но и, по сути дела, правит бал. И все-таки за «ономатопеическим» усматривается нечто иное, и ситуация такова, что можно строить определенные гипотезы, выбор из которых зависит от решения вопроса о том, что чему предшествовало: междометие — полнозначному слову (существительному или глаголу) или, наоборот, полнозначное слово — междометию. Поскольку этот выбор, строго говоря, сейчас невозможен, приходится ограничиться условной этимологизацией сочетаний типа *ша́лды́-ба́лды́* или *šaldù baldù*, *šaldỹ baldỹ* в литовском языковом коде. Ключом могли бы стать литовские глаголы *šáldyti* ʻморозить’, ʻхолодить’, ʻстудить’ и *báldyti* ʻударять’, ʻбить’, ʻстучать’. Учитывая, в частности, флексии наречия и слов категории состояния (*-ai*, *-u* и др.), можно было бы восстановить исходный смысл этих сочетаний — нечто вроде «холодно-бито» по образцу некрасовской «Песни убогого странника» — *Холодно, странничек, холодно! <...> Голодно, странничек, голодно!* или поговорки типа *Где пито, там и бито*; *пито-бито* и т. п. (кстати, *-ай* в *шалта́й-балта́й* допускает понимание его и как окончания 2 л. ед. ч. императива в «русском» языковом коде, и как окончания наречия в «литовском» языковом коде *-ai*). Но при любом выборе, более того, при любой гипотезе нельзя, видимо, игнорировать «многофакторность» в истории подобных образований и присутствие потенции экспериментального смыслообразования и именования «старыми словесы» новых в этом отношении объектов. Если говорить о последнем, то достаточно взглянуть на то, как старое слово *балда́* и другие слова из той же семьи (*балдёж*, *балдёжник*, *балдёжница*, *балдёжный*, *балдоха*, *балдёха*, *балдеть*, *балдить*, *балдёжничать*), бо́льшая часть которых словообразовательно оформилась на наших глазах, динамично отозвались — и тоже в самое последнее время — на новые реалии сего времени и на новые внеязыковые ситуации, о чем можно судить по словарям арготизмов и жаргонной лексики (см. Слов. ТЛБЖ, 23; Елистратов 1994, 30—31; Быков 1994, 22—23 и др.). К ответу на этот вызов времени семья *балд*-лексем оказалась готова — и в словообразовательном, и в семантическом, и в ономатопеическом отношении.

2. Балто-слав. **dud-* : **du-n-d* и т. п.

Этот корень в обеих приведенных формах зафиксирован прежде всего в глаголах — «простом» и инфигированном, принадлежащих к нередкому в балтийских и славянских языках типу со схемой *CuC-* : *Cu-n-C-* (где *C* — согласный звук), ср. лит. *gudėti*, *gundėti*, русск. *гуде́ть* : *гунде́ть*, *пруди́ть* : *пру́ндить* и т. п. Ср. русск. *дуде́ть* 'играть на дудке, трубе и т. п.', диал. *дуде́ть* 'шуметь', 'свистеть', 'гудеть' (о ветре). СРНГ 8, 247, блр. *дудзе́ць* 'дудеть', укр. *дудíти*, с.-хорв. *dúdet* 'с трудом, тяжело идти', 'раскачиваться при ходьбе' — к **duděti* (см. ЭССЯ 5, 147; Słown. prasłow. 5, 75—76); — русск. диал. *дуди́ть* 'пить помногу, долго' (СРНГ 8, 247), блр. *ду́дзиць* 'играть на дуде', 'с жадностью пить', укр. *дуди́ти* 'играть на свирели', укр. диал. *дуди́ти*, то же; с.-хорв. диал. *ду̏дити* 'дудеть', 'издавать звук' — к **duditi* (ЭССЯ 5, 147; Słown. prasłow. 5, 75—76); — с.-хорв. *ду̀дати* 'дудеть на дудке, волынке и т. п.', 'дуть'; 'много пить', 'сосать' (о ребенке), 'тяжело, с трудом ходить, раскачиваясь на ходу', словен. *dúdati* 'дудеть', 'играть на волынке', 'делать кое-как, медленно'; чеш. *dudati* 'играть на волынке', 'издавать звук', диал. *dudat* 'сосать (грудь)', слвц. *dudať* 'играть на волынке', 'напевать', в.-луж. *dudać* 'дудеть', 'издавать звук', польск. диал. *dudać* 'дудеть', каш. *dëdac* 'думать', ср. диал. *wydudać* 'выдолбить' и т. п. (ЭССЯ 5, 147; Słown. prasłow. 5, 74—75). С балтийской стороны этим примерам соответствует прежде всего лит. *dudė̃ti* 'грохотать', 'греметь', 'громыхать'; 'громко говорить'; 'идти, ехать с шумом' (ср.: *Tik du dudar sududė̃jo kažin kas už durų*, с установкой на звуковую мотивацию. LKŽ II, 791), но и *dudénti* 'погромыхивать', 'негромко болтать', 'говорить', *dudinė̃ti* (*Užeina didelis debesys, jau girdėt ir dudinė̃ja, tik da toli*. LKŽ II, 792); лтш. *dudinât* 'тихо говорить', 'бормотать'; 'греметь', 'громыхать' (ME I, 510; ME Erg.-H., 339: в частности, и в значении 'дрожать от холода'), *dudinêt* (ср. *àiz-dudinêt*. ME Erg.-H., 339); надо думать, что отчасти в этом же ряду стоит лтш. *dudzêt* 'греметь', 'громыхать' (о раскатах грома); 'дребезжать', 'гудеть', (ср. *zeme dudz*. ME I, 510; не исключено, что сюда же относится и *dudzêt* II 'einen Bodensatz absondern'. ME Erg.-H., 339, гипотетически — отделение осадка от жидкости потряхиванием как видом особого «дрожательного» движения. Нужно подчеркнуть, что, уступая славянским примерам в количественном отношении и в разбросе значений, балтийские глаголы обнаруживают первенство в архаизме семантики, точнее — в мифологических коннотациях этого глагола, связываемых с небесным громом и его персонификацией Перкунасом-Перконсом, о чем свидетельствуют, с одной стороны, употребления этого глагола, а с другой, прозвища Перкунаса — *Dundulis*, *Dūdų senis* как замена исходного сочетания *senis* (*Perkūnas*) & *dùda* (*dudė̃ti*), о гремящем

Громовержце (ср. Balys 1937, 160—161; Иванов, Топоров 1974, 106, 116; Laurinkienė 1996, 48 и др.). В этом «перкуническом» контексте лтш. *dudzêt* ʽгреметь’, ʽгромыхать’ может быть понято как результат скрещения балт. **dud-* (*dudêt*) и **duzg-* (ср. лит. *dūzgẽti* ʽстучать’, ʽгреметь’, ʽгромыхать’; ʽгудеть’; ʽболтать’, с которым сопоставляется праслав. **dъždь* ʽдождь’, см. ЭССЯ 5, 195—197 и др.; ср. также *dūzgénti*; *dū̃gzti* [*dū̃zgia*] и др.; к образу дождя как испускаемой Громовержцем воды ср. русск. *дудо́шиться* ʽопи́саться’ и т. п.).

Но сходство этих балтийских и славянских примеров может быть существенно расширено за счет других глаголов с тем же корнем, но с соответствующими грамматическими или словообразовательными усложнениями. Прежде всего речь идет об инфигированных глагольных формах типа **du-n-d-* (при **dud-*). Ср. русск. *дунди́ть* ʽоднообразно и надоедливо говорить что-либо’, ʽтвердить одно и то же’; ʽиздавать однообразные надоедливые звуки’; блр. *дундзе́ць* ʽгрохотать’, ʽгреметь’, *дундзіць* ʽговорить неясно’, ʽбубнить’; ʽсосать’ (Этым. блр. 3, 164); польск. диал. (виленск.) *dundzieć* ʽраздаваться’ (о топоте). Вержбовский, см. Лаучюте 1982, 76 (заимствование из литовского); н.-луж. *dundaś*, в.-луж. *dundać*, чеш. *dundati*, диал. *dundat*, морав. *d’uňdat*; словен. *dộndati* ʽбездельничать’, ʽпраздно проводить время’ и т. п.; (см. Słown. prasłow. 5, 74—75) — с характерным и для других подобных случаев пространственным распределением (словенские факты в этом отношении особенно показательны). — Сюда же, естественно, относятся и существительные типа русск. *дунду́к* ʽбездельник’, ʽлентяй’, ʽглупый, бестолковый человек’, ʽсутулый, сгорбленный, высокого роста человек’, ʽтолстяк’ (ср. *дунду́кать* ʽдудеть’), *дундулу́к*, *дунду́ля* ʽболван’, ʽостолоп’; ʽверзила’ (ср. *дунды́рь* ʽудар кулаком’, ʽтумак’), ср. *дунте́ть*, *дунче́ть* ʽгудеть’, ʽшуметь’ и др. (СРНГ 8, 258), блр. *дунда́р* ʽгром’, укр. диал. (закарп.) *ду́нда*, *дунду́к*, *ду́ндер* ʽмолния’, ʽгром’, ʽчорт’, ʽдьявол’ (со следами влияния нем. *Donner*) (Етим. укр. 2, 145—146); словен. *dónda* ʽбольшая неуклюжая женщина’, диал. *dûnda*, то же, ʽкукла’, с.-хорв. *dûnda*, *dȕnda*, ʽтолстый, неуклюжий человек’, болг. *ду́нда*, *ду́нд’у*, макед. *дунда* (Słown. prasłow. 5, 94).

Балтийские языки фиксируют многочисленные примеры подобных же инфигированных лексем, часть которых безусловно принадлежит «перкуническому» словарю. Ср. лит. *dundė́ti* 1 ʽгреметь’, ʽгромыхать’, ʽгрохотать’; ʽстучать’, ʽгромко говорить’, ʽидти или ехать гремя, с шумом’ (ср.: *G r i a u s t i n i s d u ñ d a*; *Pareit smarki p e r k ū n i j a, d ù n d visi pasaliai*; *Vidur kalnų d u n d ė j o g r i a u s m a i* и т. п. LKŽ II, 853), *dundénti* (*P e r k ū n i j a d u n d e n*. LKŽ II, 852), *dùndìnti* (*Girdėt jau vėl p e r k ū n ė l i s d u n d i n a*. LKŽ II, 854), *dundúoti* (LKŽ II, 856), вероятно, сюда же *dundė́ti* 2 ʽистлевать’, ʽгнить’, ʽразлагаться’ (LKŽ II, 854), а также, несомненно, и инфигированные

существительные типа *dundà* ʻбездельникʼ, ʻшалопайʼ, *duñdė* ʻтолстая неуклюжая женщинаʼ; ʻнаглецʼ (ср. *dundė* ʻрогозʼ), *duñdas* : *d u ñ d ų d u ñ d a i s eiti* ʻшуметьʼ, ʻнеистовствоватьʼ, *dundė̃jimas*, *dundẽnimas*, *dundesỹs* ʻгрохот громаʼ, *dundimas*, *dùndinimas*, *dundojimas*, *dundùkas* ʻглупецʼ, *dundutis* и др. (см. ниже). LKŽ II, 852—856. Ценны и латышские данные (тем более, что сохранение сочетания -*un*- м е ж д у согласными в этом языке в принципе относится к числу исключений. Ср. лтш. *dundêt* ʻгреметьʼ, ʻгрохотатьʼ (*debess dārd un gaisi d u n d.* ME I, 516), *duñdinât* ʻгудетьʼ, ʻворчатьʼ, ʻбормотатьʼ; ʻгреметьʼ, ʻгромыхатьʼ, *dunduôt*, ср. также глагол *dunêt* 1 ʻгреметьʼ, ʻгромыхатьʼ (но и *dunêt* 2 ʻгнитьʼ, ʻпортитьсяʼ). ME I, 516—517; ср. также существительные *dunda* ʻdie Unentschiedenheit, das Schwankenʼ, *dundiba*, *dundava* ʻdie Stelle, wo die Düngerwürze zusammenfliesstʼ и др. (ME I, 515—516; ME Erg.-H., 346) с сильно отклоняющимися значениями.

И в славянских, и в балтийских языках сходство лексем с корнем **dud-* : **du-n-d-* умножается за счет вторичных образований с формантами -*l*-, -*r*-, -*n*-. Они разнообразны по своим типам, нередко представлены лексемами, возникшими уже в особной жизни этих языков, хотя за ними довольно прозрачно обнаруживаются и некие общие истоки. Ввиду множества примеров придется ограничиться упоминанием лишь части их.

Наиболее полно представлены глагольные (соответственно — именные) *l*-образования. Ср. праслав. **dudьlati*, **dudьliti* (Słown. prasłow. 5, 79—80), **dud*(*ь*)*liti* (ЭССЯ 5, 148—149) ʻиздавать звукʼ, ʻиграть на музыкальном инструментеʼ; ʻбормотатьʼ; ʻжадно питьʼ, ʻсосатьʼ. Известную трудность в конкретном отнесении тех или иных примеров из славянских языков представляет собою необходимость выбора между производными с суффиксом **-dlo* от глагола **duti sę* ʻсердитьсяʼ, ʻдутьсяʼ или производными от слова **duda*. Ср. русск. *ду́длить* ʻпить из большого сосуда через крайʼ; ʻпить сквозь зубыʼ, *дудо́лить* ʻсосатьʼ, ʻпить неотрывноʼ, *дудо́литься*, ср. *дудо́ит* (СРНГ 8, 249—250), укр. *ду́длити*; с.-хорв. *ду̏лити* ʻсосать грудьʼ, *ду̏тлити*, *ду̏дљати*, *ду̏додлити*, словен. *dûdlati*, *dúliti*; польск. *dudlać*, чеш. *dudlati*, диал. *dudlat*, слвц. *dudlať*, *duliť* /*sa*/ (см. Słown. prasłow. 5, 79—80; ЭССЯ 5, 148—149), а также **dudъla*, **dudъlo*, **dud*(*ь*)*lo*; **dudlo*, **dudlьcь* должны рассматриваться особо. Ср. также русск. *ду́дель*, *ду́дли*, *ду́дала* ʻкто много пьетʼ, *дудала́ш*, *дудолица*, *ду́долка*, *ду́долька*, *дудо́ля* ʻребенок-сосунʼ, *дудулька* (СРНГ 8, 247—251; **дуду́лить*?), *дуль*, *ду́ля*, укр. *дудла́*; с.-хорв. *dȕdla*, *dùdla*; польск. диал. *dudła*, *dutla*, слвц. диал. *dudla* и др. К **du-n-d-ul-* ср. русск *дунду́ля* ʻболванʼ, ʻдылдаʼ, ʻверзилаʼ, ʻдолговязый человекʼ, *дундулу́к* ʻдуракʼ, ʻболванʼ (СРНГ 8, 258; ср. Лаучюте 1982, 107).

Балтийские образования на -*l*-, которым распространяются лексемы с корнем **dud-* и **du-n-d-*, более разнообразны. Ср. лит. *dudeliuóti* ʻгреметьʼ;

ʽстучать’ (LKŽ II, 790), *dudlénti* ʽтрещать’; ʽговорить’, может быть, *dū̃duloti* ʽтихо говорить’, ʽбубнить’, *dū̃dulti* ʽгреметь’, ʽгрохотать’; ʽговорить вполголоса’; ʽнеясно видеться в темноте’ (LKŽ II, 792—793); лтш. *duduļât* ʽдрожать от холода’, ʽмерзнуть’ (ME Erg.-H., 339), но и существительные лит. *dudulis* ʽгром’ (*perkūnas*), ср. также Interj. *dudul̃k*, *dudùlkt*; лтш. *dudulis* ʽein weinendes Kind’ (ME I, 310), с о д н о й стороны, и, с д р у г о й, лит. *dundalioti*, *duñdaloti*, *dùndaliuoti* ʽговорить тихо’, *dùndinti* ʽгреметь’, ʽгрохотать’ и т. д., *dunduliúoti* ʽгреметь’, ʽгромыхать’; ʽроиться’; ʽболтать’; прохаживаться’, ʽшмыгнуть’, *duñduluoti*, *duñduloti* (LKŽ II, 852—856); лтш. *dunduļuôt* (ME I, 516: ʽim Rausche taumeln und lallen’, но и существительные — лит. *duñdulas* ʽkas dunda’ (ср. *d u ñ d u l ą sudirbti* ʽподнимать шум’, *dunduliãvimas*, *dundulìnis* ʽstoras iškupęs’ (Adj.), *dundùlis* 1 ʽгром’; ʽводоворот’, ʽвихрь’, *dundùlis* 2 ʽпустомеля’, *dundulỹs* 1 ʽгром’, ʽшум’; ʽпчелиный рой’, *dundulỹs* 2 ʽболтун’, ʽпустомеля’, *dundulojimas*, ср. *dunduliúotas* (Adj.) и др (LKŽ II, 855—856; ср. *dundùlė* ʽсвязка, сплетенная из соломы’; ʽрод травы’; ʽверхняя часть парового котла’); лтш. *dundaļi* (к *dundaļuôt*), *dùndulis* ʽкто говорит через нос’, *duñdulis* ʽмаленький ребенок-крепыш’; ʽкрепко сбитый снежный ком’, *dundulis* ʽшум’ (ME I, 516; ME Erg.-H., 342). Особенно показательно одно из наименований Перкунаса — лит. *Dundùlis*.

Из балто-славянских расширений корня **dud-*, **du-n-d-* с помощью элемента *-r-* ср.: праслав. **dud(o)rati* (ЭССЯ 5, 150): макед. *дундури се* ʽдуться’, ʽсердиться’; ʽрасфуфыриваться’, с.-хорв. *дундо̀рати* ʽбормотать’, ʽговорить неразборчиво’, *дӯндорити*, словен. *dȓndrati* ʽтарахтеть’; ʽболтать’, но и *drdrati*, чеш. диал. *dudrati* ʽворчать’, ʽбрюзжать’, слвц. *dudrať* ʽшептать’. Праслав. **dudarь* (Słown. prasłow. 5, 74; ЭССЯ 5, 147) — русск. *ду́да́рь* ʽсор’, ʽмусор’; ʽмузыкант, играющий на дудке, свирели, волынке’ (ср. *дударем* ʽназвание игры для взрослых’), *дударёчек*, *дуда́ричек*, *ду́дора* ʽхлам’, ʽмусор’, ʽизношенная одежда’; ʽдурак’, ʽдура’, *ду́дор*, *ду́дори*, *дуды́ря* (СРНГ 8, 247, 250—251), укр. *дуда́рь*, блр. *дуда́р*; с.-хорв. *ду̏да̄р*, словен. *dudar*; чеш. *dudař*, ст.-польск. *dudarz* и др. (Słown. prasłow. 5, 74; ЭССЯ 5, 147), с о д н о й стороны, и, с д р у г о й — русск. *ду́ндырь* ʽудар кулаком’, укр. *ду́ндер* (см. выше); польск. *dunder*, н.-луж. *dunder*, в.-луж. *dunder* (заимствования из немецкого, учитывающие влияние славянских лексем с корнем **dund-*), с.-хорв. *ду̏нда̄р* ʽпыль’. Из таких же двух групп в балтийских языках ср. лит. *dudū́ra* ʽтот, кто колет, тыкает, пронзает’ (LKŽ II, 794: как контаминация *dud-* с расширением *-r-* и *dùrti* [*dùria*, *dū́rė*]), лтш. *duduris* ʽder Stosser’ (в языке загадок; ʽтот, кто потихоньку ходит взад и вперед’ (ME I, 510), *duduris* ʽусталое, слабое, окоченелое существо’, *dudurs* ʽein hüttenähnliches Stübchen’, *dudurmice*, *dudāris* /?/ (ME Erg.-H., 339), во-первых, и, во-вторых, лит. *dunduris* (= *dundulis*), *dundurỹs* (Gastrophilus equi), *dunduriúoti* ʽгреметь’, ʽгрохотать’,

ʽнеясно говорить’ (LKŽ II, 856); лтш. *dundurêt* 1 ʽгудеть’, ʽворчать’, ʽжужжать’; *dundurêt* 2 ʽрастрачивать время’, ʽбездельничать’; *dundurêt* 3 ʽпонуждать’, ʽподгонять’, *dunduruôt* ʽбормотать’, *duñdurs* ʽслепень’, ʽоса’; ʽглупый человек’ и т. п.; *duñduris*, *dùndurnīca*, *duñdurnāji*, *dùndurmice*, *duñdurjanis*, *dunduriņš*, *dùndars* ʽслепень’ (ME I, 516; ME. Erg.-H., 342).

Несколько менее показательны соответствия с расширением *-n-*. Ср., с одной стороны, русск. *дудóнить* ʽсосать’ и т. п. (см. выше о *дудóлить*), *дудóня*, *дудýн* ʽвислогубый человек’, *дудня́к* ʽзонтичное растение’ и т. п. (СРНГ 8, 249—250) и др. и праслав. **dudьněti*, **dudьnati*, **dud*(*ь*)*něti* (Słown. prasłow. 5, 80—81; ЭССЯ 5, 149—150): укр. *дудíти* ʽгудеть’, ʽгреметь’, ʽшуметь’ (*земля д у д н і л а*), блр. диал. *дудéнне* ʽшум’; болг. диал. *дýдн’е*, *дýдн’ем* ʽбубнить’, ʽнеясно говорить’, *дудна*, макед. диал. *дунда* ʽбормотать’ (с метатезой — из **дудна*), ср. также несколько иной тип словен. *dûdnjati* : *dudnja* ʽгром’, с.-хорв. *dùdnjati*, польск. *dudnieć* ʽгреметь’, ʽглухо звучать’, кашуб. *dúdńec*, чеш. *duněti* < **dudněti*, диал. *dudnieť*, слвц. *dudnieť*, *dunieť*, диал. *dudňec*, *duňec*, но — словен. диал. *dudnať*, болг. диал. *дýдна* или же польск. *dudnić*, в.-луж. *dudnić*, чеш. диал. *dudnit*, слвц. диал. *dudnic*. В балтийских языках в соответствующих глаголах элемент *-n-* появляется в глаголах типа лит. *dudénti*, *dudinė̃ti*, *dudnóti* (ср. *Perkūnas d u d n ó* [*j a*]), ср. Interj. *dudùn*, *duduñkt* и глагол «междометийного» происхождения *duduñktelėti* ʽгрохнуть’ (LKŽ II, 791—793), лтш. *dudinât*, *dudinêt* (ср *dudinis* ʽтот, кто неясно говорит’). ME I, 510; ME. Erg.-H., 339. При всей размытости этих свидетельств как целого два типа восстанавливаются с известной надежностью — балто-слав. **dud-in-ēti* и **dud-in-ati*.

Разумеется, что общая картина достаточна пестра и в целом ряде случаев многозначна. Иного и трудно ожидать, когда речь идет об экспрессивно отмеченных словах, вступающих во взаимодействие друг с другом, во-первых, и, во-вторых, в процесс межъязыкового обмена, в результате которого славянские языки заимствуют ряд балтийских слов, балтийские языки — ряд славянских с корнем *dūd-* и, наконец, в славянских языках отчасти сохраняются архаизмы «балтийской» эпохи (**dund-*). Но сквозь все это многообразие и все неясности отчетливо просвечивает балто-славянский остов, состоящий из глаголов с исходным элементом **dud*: **du-n-d* и с различными расширениями (*-l-*, *-r-*, *-n-*, *-t-*) и первообразного существительного **dauda* ʽдуда’, ʽдудочка’, ʽдуховой музыкальный инструмент’, ср. лит. *daudýtė* (*d a u d y t ė - m i s p a d ū d u o s i*. LKŽ II, 310), лтш. *daudaliņa*, веселое дитя — из тех, кого ласково называют «дудочка» (ME I, 443), праслав. **duda* (ср. русск. *дудóля*, тоже о ребенке, *дýдала* [кстати, *дудой* называют и человека, играющего на дуде] и т. п.). См. Słown. prasłow. 5, 71—73; ЭССЯ 5, 146; LEW, 84; Karulis I, 203, 235; Буга // РФВ, LXVII, 237; LXX, 105; BSW, 46—47 и др.

3. Слав. *дылда/dyłda* и балт. *dilda*

Что это славянское слово является заимствованием из балтийских языков, хорошо известно (ср. Лаучюте 1982, 107—108). И если здесь приходится обращаться к этому вопросу еще раз, то это вызвано необходимостью поставить некоторые дополнительные акценты на происхождении этих слов.

Уместно напомнить, что славянские примеры, относящиеся к этой лексеме, обнаруживаются в трех языках — белорусском, польском и русском и, как правило, тяготеют к балтийскому или околобалтийскому локусу. Ср. блр. *ды́лда* ʽвысокий, неповоротливый, неуклюжий человек' (вильн., гродн., ковенск., минск.), ʽхудой, высокий человек' (витебск., кобр.), ʽвысокий, сутуловатый человек' (слоним.); *дыльда* ʽвысокое худое существо' (житкович.); польск. *dyłda* (диал.) ʽочень неуклюжий, неповоротливый человек'; русск. *дылда* ʽглупый, простоватый человек высокого роста', ʽдлинноногий, долговязый верзила', ʽоглобля', ʽжердяй', ʽмолодая девушка не особенно благонравного поведения', *ды́лды* ʽдлинные ноги', *ды́дла* ʽнескладный человек высокого роста', *ды́дло*, то же (СРНГ 8, 290, 291), ср. *ды́лдить* ʽслоняться'. Относительно распространения русских примеров нужно подчеркнуть, что наряду с примерами, отмеченными в местах, где контакты с балтами в настоящее время или в историческом прошлом имеют или имели место (псковск., новгородск., курск.), известны примеры и из других регионов Европейской части России, Урала, Зауралья, Сибири, где они, очевидно, могли появиться существенно позже. Таким образом, данные ареального характера позволяют говорить не только о связи этих славянских примеров — во всяком случае первоначальной — с балтийским ареалом и балтийскими языками, но и с большой вероятностью об их балтийском происхождении. В этом отношении предлагаемые объяснения этого слова как исконно славянского (Преображенский I, 205; Фасмер I, 558; Откупщиков 1967, 120 и др.) нужно признать ошибочными.

К сожалению, объяснение собственно балтийских данных оставляет желать лучшего. Речь идет о лит. *dìlda* ʽнеповоротливый, неуклюжий, мешковатый человек' (ср. *Pasamdžiau tarnaitę bet, rodos, d ì l d a*; *Ką tokiam d ì l d a i padarysi!* LKŽ II, 546; лтш. *dìlda* ʽнеуклюжий, мешкающий человек' ME I, 467). Эти слова произведены от первообразного глагола — лит. *dìlti* ʽистачиваться', ʽистираться', ʽстираться'; ʽмешкать', ʽмедлить', ʽтерять время'; ʽуменьшаться'; ʽслабеть' и т. п. (LKŽ II, 554—556, ср. также *dìlinti*, *dilinė́ti*, *dylúoti* ʽс трудом резать тупым инструментом'; ʽмешкать', ʽмедлить', ʽупускать время' и т. п.; лтш. *dil̃t* ʽизнашиваться', ʽистощаться'; ʽпритупляться' (ME I, 467), *dilinât*, *diluôt* и др. — с помощью суффикса -*d*(*a*)-, который, в частности, служит и для обозначения р е з у л ь т а т а применения соответствующего действия (см. Skardžius 1943, 99—101; Otrębski 1964, 268—269;

Endzelīns 1951, 390—391 и др.) — как в вещной сфере (ср. лит. *iñdas*, *ãpdas*, *ìždas*, *priẽdas* и т. п.), так и в связи с характерными особенностями человека, как бы тоже изготовленного как изделие природой (ср., о Собакевиче в «Мертвых душах»: «Известно, что есть много на свете таких лиц, над о т д е л к о ю которых натура недолго мудрила, не употребляла никаких мелких инструментов, как-то: н а п и л ь н и к о в, буравчиков и прочего, но просто р у б и л а со своего плеча: хватила топором раз — вышел нос, хватила в другой — вышли губы, большим сверлом ковырнула глаза и, не о б с к о б л и в ш и, пустила на свет, сказавши: “Живет!” Такой же самый крепкий и на диво с т а ч е н н ы й образ был у Собакевича /…/»).

Следовательно, правдоподобно предположение, что семантика обозначения неуклюжего, неповоротливого человека как «обработанного» с помощью некоей технологии, мотивируется именно само́й этой технологией, достаточно примитивной, «приблизительно-черновой», грубой, и напоминает аналогичную семантическую мотивировку лит. *bal̃das*, *bal̃dai* ʽмебельʼ (соотв. русск. *балда́*) : *bélsti* (: *beld-*) ʽстучатьʼ, ʽударятьʼ, ср. *baldà* ʽстукʼ, ʽшумʼ. Связь с идеей долговязости, длинноногости в славянских заимствованиях вторична (возможно, через притяжение *ды́лда* — *длина*) и может осмысляться в том плане, что долговязость — особый род неуклюжести, неповоротливости. Во всяком случае характерно, что в балтийских словах, источнике заимствования в славянских языках, такая идея отсутствует.

Уместно обозначить не только словопроизводство лит., лтш. *dilda* от лит. *dìlti*, лтш. *dil̃t*, но и более широкий контекст в двух его вариантах — чисто корневом и с расширением *-d-*. П е р в ы й представлен всеми апофоническими вариантами: помимо нулевой ступени гласного в корне (*dil-*) существуют оба варианта полной ступени вокализма с *-e-* и *-a-* (< *-o-*), ср. лит. *délti* ʽистачиватьʼ, ʽистиратьʼ (*Bernas d ė l ė, d ė l ė akmenėlį*. LKŽ II, 397), *deltis*, *delčià* ʽпоследовательная фаза месяцаʼ, ʽстарый месяцʼ : *délsti* ʽмешкатьʼ, ʽмедлитьʼ, ʽтерятьʼ времяʼ; ʽисчезатьʼ (: *délsia*, *délsė*) и т. п., лтш. **delt* ʽистощатьсяʼ (ME Erg.-H., 315), *dèlst* ʽговоритьʼ, ʽрассказыватьʼ, *delsêt*, ср. также *dèlzt* ʽтараторитьʼ (ME I, 454), с о д н о й стороны, и лит. *daldakúoti* ʽгромко и быстро говоритьʼ, ʽбормотатьʼ, ʽбурчатьʼ, *dal̃dokas* ʽтот, кто так говоритʼ (LKŽ II, 239), лтш. *dàldât* ʽбесцельно ходить кругомʼ (ME Erg.-H., 304), с д р у г о й. Любопытно, что и в русских говорах отмечены как заимствования или более или менее окказиональные образования типа *далды́кать*, *далды́кнуть* ʽстучатьʼ, ʽдолбитьʼ, ʽударять клювомʼ; ʽнесильно толкатьʼ; ʽповторять одно и то жеʼ, ʽталдычитьʼ (< **дал-дык-/ч-* ?); *долды́кать* ʽдолбитьʼ, ʽклеватьʼ (СРНГ 7, 267; 8, 109—110); ср. еще *далдо́н*, *далдо́нить*; *долдо́н*, *долдо́ня*, *долдо́нка*, *долдо́нить* ʽпустословитьʼ, ʽговорить быстро и невнятноʼ, ʽболтатьʼ, ʽпустословитьʼ (там же).

В т о р о й (отчасти уже затронутый) контекст имеет в своем центре формы типа *deld-* : *dald-* : *dild-*, в состав которых входят и лит. *dìlda*, лтш. *dìlda*. Из слов с нулевым вокализмом корня кроме этих последних нужно упомянуть такие, как: лит. *dildė* ʽрашпиль', т. е. инструмент для заточки железа, *dildė̃klis*, то же, ср. *dildė̃ti* ʽдрожать', ʽтрепетать', ʽколебаться', *dildinė̃ti*, *dìldinti*, *dìldyti*, *dìldymas* (*dil̃dymas*) и др. (LKŽ II, 546); лтш *dildinât* 1 ʽчто-нибудь постоянно вертеть в руках', *dildinât* 2 ʽзатуплять', ʽпортить', ʽизнашивать' (ME I, 467; ME Erg.-H., 320). Из примеров полного корневого вокализма (ступень *-e-*) ср. лтш. *dèldêt* ʽизнашивать', ʽстачивать' и т. п., *dèldinât* (ME I, 453; ME Erg.-H., 314). Примеры вокализма *-o-* были уже приведены выше (лит. *daldakúoti*, лтш. *dàldât* и др.).

Из обзора круга значений приведенных выше слов можно с большой степенью вероятности сделать предположение, что семантическим центром в данном случае является такая обработка материала (скорее всего дерева и камня), которая отсылает скорее всего к идее с н я т и я - у д а л е н и я верхних слоев обрабатываемого предмета, к с т а ч и в а н и ю (в отдельных случаях — к отбиванию [камень] или даже срезанию [дерево]), в результате чего получается некий полуфабрикат, заготовка, грубая, достаточно неуклюжая болванка. Эта идея грубости, неуклюжести, шероховатости, если угодно, далеко не полного преодоления сопротивления материала как раз и стала той основой, которая позволила обозначать человека соответствующего типа, неясной тараторящей или бормочущей речи, видимо, неуклюжего способа движения. Человека, называемого дылдой, равным образом могут называть и называют бревном, поленом, чурбаном, чуркой, истуканом, болваном и другими наименованиями, отсылающими к идее первичной, предварительной, приблизительной обработки.

Все эти наблюдения небезразличны в связи с историей корня и.-евр. **del-* : **dol-* : **d$_ə$l-* (см. Pokorny I, 193—196), с одной стороны, и в связи с историей технологии обработки природных материалов, в частности, в том ракурсе, который представлен в работах Трира (Trier 1947—1949; Trier 1951; Trier 1952 и др.) и его последователей. Исследования последнего круга помогли существенным образом сформулировать и доказать связь старой терминологии гончарного производства с терминологией плетения (Трубачев 1966, 241—245), а также и значительно (хотя, конечно, и не до конца) упорядочить семантическую картину, в которой участвуют слова с корнем **del-* : **dol-* и которая в словаре Покорного представлена во многих своих фрагментах (да и в целом) неубедительно. Следует внести уточнение и в понимание пары **del-* I ʽплести', ʽсвязывать' и **del-* II ʽраскалывать', ʽвырезать' с точки зрения семантики. Значение ʽраскалывать', принимаемое и Покорным и Трубачевым для **del-* II, определяется слишком «грубо». Собственно говоря, оно

могло бы быть поддержано только др.-инд. *dāláyati* ʻраскалыватьʼ, которое, однако, является каузативом от *dálati* ʻлопаетсяʼ, ʻтрескаетсяʼ. Именно это значение и оказывается ближе всего к предполагаемому исходному — ʻстесыватьʼ, ʻстачиватьʼ, ʻсрезатьʼ и т. п. или — в более общем виде, который наиболее соответствует сути данной технологии, — ʻснимать верхний слойʼ для осуществления исходной цели, связанной с такой обработкой материала, при которой происходит «первичное», так сказать, «аналитическое» освоение «природного» культурой путем удаления-устранения лишнего на пути к ядру, которое, однако, достигается не полностью, но, скорее, приоткрывается мастеру. При таком понимании семантики **del-* I оказывается, что оно отчасти а н т о н и м и ч н о по отношению к **del-* II, соотносимому с идеей «синтетического» характера — связи, соединения наиболее надежным образом разного и розного, что и воплощается в плетении. В этом контексте **del-* I и **del-* II являются контекстуальными («позиционными») вариантами некогда единого корня и.-евр. **del-* (I & II или, точнее, I × II) с единым «аналитико-синтетическим», «разъединяюще-соединяющим» значением, определяющим возможность двух противоположных операций с некиим единым материалом. При этом каждая из этих двух операций определяет стратегию культуры в освоении ею природы, и каждое соединение в одной совокупности явлений есть разъединение в другой (и через это соотношение «одного» и «другого» в известной степени является одна из основных задач культуры — проблема тождества и различия) и наоборот. В этом контексте предшественник **del-* I и **del-* II корень **del-* (I × II) обладал единым значением, которое реализовалось в соответствующих контекстах (ср. *идти* как 1. ʻуйтиʼ и 2. ʻприйтиʼ).

В заключение любопытно напомнить о двух деталях — об удвоенной праформе др.-греч. *δαίδαλος* ʻискусно обработанныйʼ (из **δαλδαλ-* [сюда же относится имя искусного архитектора и скульптора, изобретателя столярных инструментов и мастерства Дедала — *Δαίδαλος*; об этих его качествах ср. *L. Lacroix.* Atti del 7[mo] Congresso internazionale di archeologia. 1: 251—257, ср. в описании щита Ахилла: Ἐ*ν δὲ χορόν ποίκιλλε περικλυτὸς* Ἀ*μφιγυήελς*, | *τῷ ἴκελον, οἷόν ποτ᾽ ἐνὶ* Κ*νωσῷ εὐρείῃ* | *Δ α ί δ α λ ο ς ἤσκησεν καλλιπλοκάμῳ* Ἀ*ριάδνῃ* (Il. XVIII, 590—592). К этимологии — Chantraine, 246; ср. также микен. *da-da-re-jo-de*. Chadwick-Baumbach, 181; Предм.-понят. слов. С. 141, 145; к удвоению *Δαίδαλος* ср., может быть, др.-инд. *dar-dar*(*ī*)*-ti* ʻраскалыватьʼ, ʻрасщеплятьʼ]) и о том, что и.-евр. **del-* присутствует и в соответствующих славянских словах, восходящих к праслав. **dely*, **dъly*, ср. русск.-ц.-сл. *делва*, *дельвь* ʻбочкаʼ (ср. лат. *dolium*), *дьлы*, *дълы* ʻбочкаʼ, ср. болг. *дьли*, болг. *делва* (ср. ЭССЯ 5, 210; Słown. prasłow. 5, 214—215), ср. *бóчка* как эвентуальное обозначение толстого, неуклюжего, неповоротливого человека. Однако «чужое» слово *дылда* оказа-

лось в подобной ономатетической ситуации более подходящим, став как бы вдвойне «своим».

4. О балтийском источнике русск. *гимзе́ть* и под.

В русских диалектах отмечено довольно большое количество примеров употребления слова *гимзе́ть, гимзи́ть* ʽшевелиться’, ʽкопошиться’, ʽбеспорядочно двигаться’, ʽкишеть’ и т. п. Характерен пример из духовного «Стиха о грешной душе», записанного в Верхнем Покамье 20—30 лет назад Археографической экспедицией МГУ. Диагностична сама ситуация, в которой появляется этот глагол, и сам контекст: *Как на вольном свету душа царствовала, | <...> | Уж топеря душа переставилася, | Повели душу да за три горы, | За три горы, за Сиянские. | Уж за первой-то горой тут смола кипит, | Тут смола кипит да все кипучая. | Уж ты хошь ли, душа, во смоле сидеть? | Душа плачется, отбивается. | Повели душу за втору гору. | За второй горой тут черви гимзят, | Тут черви гимзят ядовитые. | Уж не хошь ли, душа во червях сидеть? | <...>* (Голуб. кн. 1991, 228). Субъектом «гимзения», как правило, являются черви и насекомые, мелкие ягоды, иногда дети. Ср. несколько характерных контекстов: *Мухи так и гимзят*; — *Мураши гимзят*; — *Черви в кислом молоке так и гимзят*; — *Гимзят муравьи, черви*; — *Что тараканов гимзит, страсть!*; — *Вшей у Ваньки в голове так и гимзит*; — *В воде шаварёшек — ну прямо гимзит* и т. п. (нередко безличное употребление — *гимзит* или *гимза́ гимзи́т*, или же *гим гимзи́т* ʽкишмя кишит’, ср. *гиме́ть* ʽжужжать’, *ги́мить, гими́ть* ʽжужжать’; ʽшуметь’, ʽпроизводить шум при движении, копошении’). Кроме указанных выше глаголов ср. еще *гимза́* в выражении *гимза́ гимзи́т* (например, *гимза гимзит клопов*), *ги́мзя*, *гимзя́* ʽмного’, ʽочень много’, *ги́мзя ги́мзей* то же. Отмечен также и глагол *гимизи́ть* в том же значении, что и *гимзи́ть*. Очень характерно распространение этих слов, отмечающееся достаточной компактностью (Вятская, Пермская, Тобольская губернии, Средний Урал), см. СРНГ 6, 172—173.

Другие примеры зафиксированы совсем в другом месте — укр. *гимзiти* на Западной Украине (Етим. укр. 1, 507), польск. *g’imžǯeć* ʽбыть, иметься в большом количестве’, «иногда в сочетании с характерными звуками» (о плодах, реках и др.) в Сувалкии, в Сейнском повете (Zdancewicz 1960), ср. *gimžava* ʽбольшое количество чего-либо’, в сочетании со звуковыми эффектами, в Белостоцком районе (Kudzinowski 1964), ср. *gimżeć* ʽкишеть’ (Warsz. I, 829). Лаучюте 1982, 77 считает эти польские слова заимствованием из лит. *gimžėti*, но не упоминает русских и украинских примеров, видимо, оставшихся ей

неизвестными (предположение о знании их, но ином объяснении их происхождения маловероятно).

Буга [РФВ. LXX. 1913, 251 (= Būga RR I. 1958, 442) выводил *гимзи́ть* из праслав. *gym-ъz-iti*; указание на связь этого глагола с лит. *gūmuóti* ʽидти, переваливаясь с ноги на ногу’ едва ли может считаться из-за своей сугубой приблизительности удовлетворительной этимологией (тем не менее она повторена Етим. укр. 1. С. 501, правда со «скобочным» указанием на лтш. *gum̃zât*). ЭССЯ 7, 194—195 выводит русск. *гимзи́ть* из праслав. **gъmъziti* (*sę*) и, следовательно, считает это слово исконно славянским, входящим в семью болг. *гъмжи́* ʽкишит’, ʽизобилует’, макед. диал. *гомжи*, с.-хорв. *га̀мзити* ʽползать’, диал. *га̀мозити*, *гма̏зити*, словен. *gomáziti* ʽкопошиться’, ʽкишеть’, *gmáziti*; чеш. *hemziti* ʽзудеть’, ʽчесаться’, *hemžiti se* ʽкишеть’, диал. *hymžič̓ še*, слвц. *hemžiť sa*, *honziť*, диал. *hamz’ic s’e*, *homžiť sa*, польск. *giemzić* ʽбеспокоить’; ʽщекотать’; ʽкишеть’; др.-русск.-ц.-слав. *гомъзити* ʽдвигаться’, ʽшевелиться’, ʽползти’, русск. диал. *гомзи́ть* ʽкопить’, *га́мзи́ть* ʽбеспокоить’, ʽторопить’, *гамзи́ть* ʽплохо, неряшливо делать’, *гомози́ть* ʽсуетиться’, ʽщекотать’; ʽвертеться’, ʽерзать’, укр. *гомзити* ʽползать’, ʽкишеть’; ʽзудеть’, ʽчесаться’; ʽбыть непоседливым’, блр. *гомзіць* ʽтискать коленями или бить кулаками’, ʽубирать’, ʽесть’, диал. *гамзіць* ʽделать неаккуратно’ и т. п. — В таком составе эта группа слишком пестра и разнородна, чтобы, даже учитывая экспрессивный характер слов, считать ее происходящей из единого источника, и особенно сомнительно присутствие в этом конгломерате русск. *гимзи́ть*. Разумеется, однако, что существенно наличие в праславянском словаре исконно своих лексем помимо **gъmьziti*(*sę*), **gъmъzěti*(*sę*), **gъmzati* с близким кругом значений и вариантами единого по происхождению глагола, ср. также **gъmъzъ*, **gъmyzъ*/**gъmyza*, о некоем множестве мелких составляющих (ЭССЯ 7, 193—195). Но особенно огорчительно, что в статьях, посвященных этим словам, отсутствуют балтийские параллели — такие, как: лит. *gumžuotis*, *gùmžis*, лтш. *gum̃zât*, *gumzinât*, *gùmzît*, *gum̃žât*; *gùmza*, *gum̃zains*, *gumzis*, *gum̃zîgs*, *gumzums*, *gùmzurains*, *gùmzuris* и др. (ME I, 681—682; ME Erg.-H., 419—420), составляющие круг ближайших — и фонетически, и семантически — параллелей перечисленным славянским словам.

На фоне этих балто-славянских параллелей особенно резко выбиваются из цепи генетически связанных соответствий русск. *гимзе́ть*, *гимзи́ть* и указанные выше украинские (собств. — западноукраинские) и польские формы. Последние, несомненно, являются заимствованиями из литовского, о чем см. Лаучюте 1982, 77. Но и русские, и украинские слова столь же несомненно должны объясняться именно так. Их источник — лит. *gimžė̃ti* ʽкишеть’, ʽкопошиться’; ʽшевелиться’, ʽдвигаться’ (ср.: *Miestuose g i m ž ė̃ j o pilna žmonių*. LKŽ III, 316). Разумеется, можно допускать существование в праславянском

словаре глагольной лексемы типа **gymъzěti* [**gymъziti*], откуда возникло бы др.-русск. **гымзети* > *гимзеть* (в таком случае источником праславянской лексемы было бы и.-евр. **gūmu-g'-/-g'h-*, форма, которая не может быть подтверждена какими-либо конкретными примерами и остающаяся чисто теоретической). Зато лит. *gimžė̃ti*, очевидно, представляющее собой экспрессивное развитие лит. *gim̃ti* ʻрождаться', ʻродиться' (часто именно с идеей множественности, ср. *giminẽ* ʻродня', ʻродственник', ʻрод', *giminỹstė* ʻродство' и т. п., ср *gimdà* ʻматка'), поддержанное словами с тем же корнем в лтш. *dzìmt* (ср. *ģimene* ʻрод', ʻсемья'), прусск. *gimton* и т. п., хорошо объясняет происхождение *gimžėti*. И не менее существенное свидетельство балтийского происхождения русск. *гимзéть* и т. п. — отсутствие сколько-нибудь убедительных следов и.-евр. *g^{u}*em-* с идеей прихода-появления, рождения.

5. Русск. *грúмза*, *гры́мза* в балтийском контексте

Эти русские слова носят отчетливо экспрессивный характер, причем эта экспрессивность подчеркивает неказистость, несимпатичность, даже отрицательность тех, кого этими словами называют. Вместе с тем семантический круг, реализуемый ими, достаточно неопределенен в своих границах. Иногда складывается впечатление, что говорящие нередко каждый по-своему актуализируют это достаточно аморфное семантическое «облако», так или иначе покрывающее смысл этих слов. Поэтому в устной речи они иногда употребляются эвентуально, *ad hoc*, весьма приблизительно, по своему индивидуальному разумению. Не случайно, что слово *гры́мза* часто становится объектом более или менее произвольных этимологизаций или хотя бы соответствующих «осмысляющих» приражений — к *грызть*, *грузный*, *грязнуть*, *гры́мать* (см. Фасмер I, 466: *гры́мза* — к *гры́мать* ʻсердито говорить', ʻбраниться', ср. укр. *грúмати* ʻгреметь', ʻстучать', русск.-ц.-слав. *гримати* ʻзвучать' : ʻгреметь') и т. п. «Словарь русских народных говоров» по поводу этого слова сообщает, естественно, лишь диалектные данные, хотя и в речи горожан оно встречается нередко и употребляется достаточно произвольно: «экспрессивное» в нем важнее «рационального», образное важнее понятийного.

Указанный словарь приводит следующий материал, относящийся к этому слову: 1. *Гры́мза* ʻноющая грыжа' (*Что ты ноешь, как г р ы́ м з а*); — 2. *Гры́мза* — 1) О том, кто постоянно жалуется (*Только и знает, что ныть с утра до полега — вот г р ы м з а*). — 2) Бранное название старого человека, старика (*У, ты, старая г р ы́ м з а!*); — 3. *Гры́мза* — 1) О ком-либо большом, но неуклюжем, нескладном (*Девка их вот г р ы м з а, к ней и подойти боязно.*

Лошадь привели такую *грымзу* *здоровенную*). — 2) О ком-либо большом, но очень худом и тощем (*Куды эту* *грымзу* [о лошади] *ведешь, сейчас завалится*; *Эта баба настоящая* *грымза*), ср. также *гры́мзить* ʽхныкать', ʽворчать', ʽнадоедать' (*Надоела, перестань* *гры́мзить*; *Гры́мзишь и гры́мзишь, поди и совесть надо знать*) СРНГ 7, 180; — *гри́мза* ʽстарый человек с морщинистым злым лицом' (СРНГ 7, 146). — В этих словах, вероятно, следует видеть «балтизмы» в одном из двух смыслов, актуализируемых в этой работе: или заимствование из балтийских языков, или сохранение архаизма балтийского типа в условиях славянизации соответствующих территорий, этносов и языка.

С балтийской стороны наиболее показательны примеры типа лтш. *grim̃ža* ʽбрюзга', ʽугрюмый человек'; ʽупрямец', ʽкапризный человек'; ʽкто постоянно пристает, придирается'; ср.: *vęcmāte ir liela grim̃ža nuo ciļvēka*; — *grimza* ʽзачерствевший край хлебного ломтя'; *grimzdêties* ʽтрещать', ʽскрипеть' и т. п. (ME I, 655—656; ME Erg.-H., 406); ср. также *grem̃ža*, *gręm̃ža* ʽгрызун'; ʽугрюмый, недовольный человек' (*tas jau tāds* *gremža, tam jau ne'viens nevar iztapt*); ʽзавистливый, раздражительный человек'; ʽтот, кто медленно ест'; ʽнить, пряжа с грубыми узлами', ʽтот, кто прядет такую грубую пряжу'; *grem̃žât*, *grem̃žît* ʽмедленно жевать', ʽесть'; ʽбыть угрюмым'; ʽворчать', ʽбрюзжать' (ср. *gremžîgs*, *gremžus* с идеей ворчания, раздражения, сердитости), но и *grem̃zt*, *grem̂zt* ʽгрызть', ʽглодать'; ʽворчать', ʽбрюзжать' и т. п. (ME I, 649—650); *gremzis* ʽтот, кто злится, гневается, сердится', *grem̃zele* ʽхудощавый, истощенный человек', *grem̃zt*, *grem̃zdêt* ʽбыть назойливым' и т. п. (ME Erg.-H., 403—404). Из литовских примеров ср.: *grìmža* ʽнегодник'; ʽскряга', ʽскупец' (ср. *grimžys*, *gremžỹs*, род рыбы). Лит. *grim̃zti* наряду с наиболее частым значением ʽпогружаться', ʽтонуть', ʽопускаться на дно' имеет и другие — ʽувязать', ʽоседать'; ʽгибнуть', ʽпропадать', но и особенно — ʽслабеть', ʽхиреть', ʽсъеживаться', ʽоскудевать', ʽстановиться опустившимся', которые приближаются отчасти к значениям русского *гры́мза*: ср. также, вероятно, лит. *grémžti* и др. (LKŽ III, 563—564, 605—606). — Разумеется, нельзя полностью исключать в качестве источника заимствования русск. *гры́мза* и формы типа лит. *grum̃žti*, *grum̃zti* ʽгрозить', ʽугрожать'; ʽсердиться', ʽраздражать' и т. п. (LKŽ III, 668—669), но это предположение маловероятно; оно из числа резервных и скорее «фоновых», но то, что внутри самих балтийских языков подобные близкие в звуковом и семантическом отношении слова находились в постоянном взаимодействии, кажется, не вызывает сомнений.

Литература

Быков 1994 — *В. Быков.* Русская феня. Смоленск, 1994.
Голуб. кн. — Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М., 1991.
Гринченко — *В. Д. Гринченко.* Словарь української мови. Т. 1—4. Київ, 1907—1909.
Даль — Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / Под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. I—IV. СПб.—М., 1903—1909.
Дамбе 1970 — *В. Ф. Дамбе.* Географические термины в топонимии Латвии // Местные географические термины. М., 1970.
Елистратов 1994 — *В. С. Елистратов.* Словарь московского арго (материалы 1980—1994). М., 1994.
Етим. укр. — Етимологічний словник української мови. Т. 1—. Київ, 1982—.
Иванов, Топоров 1974 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
ЛАВП 1962 — В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962.
Лаучюте 1982 — *Ю. А. Лаучюте.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982.
Откупщиков 1967 — *Ю. В. Откупщиков.* Из истории индоевропейского словообразования. Л., 1967.
Предм.-понят. слов. — Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период / Сост. В. П. Казанскене, Н. Н. Казанский. Л., 1986.
Преображенский — *А. Преображенский.* Этимологический словарь русского языка. М., 1910—1914.
Пр. яз. — *В. Н. Топоров.* Прусский язык. Словарь. Т. 1—5. М., 1975—1990.
РФВ — Русский филологический Вестник. Варшава.
Слов. Забайк. — *Л. Е. Элиасов.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980.
Слов. ТЛБЖ — Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона. Речевой и графический портрет советской тюрьмы. М., 1992.
СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1—. М.—Л., 1965—.
Топоров 1997 — *В. Н. Топоров.* Из балтийско-славянской лексикологии // Aspecte baltistischer Forschung. Schriften des Instituts für Baltistik. Bd. 1. Essen, 2000.
Трубачев 1966 — *О. Н. Трубачев.* Ремесленная терминология в славянских языках (этимология и опыт групповой реконструкции). М., 1966.
Фасмер — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. Т. I—IV. М., 1964—1973.
Черных — *П. Я. Черных.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. I—II. М., 1994.
ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 1—. М., 1974—.
Этым. блр. — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1—. Мінск, 1978—.
APON — *G. Gerullis.* Die altpreussischen Ortsnamen. Berlin—Leipzig, 1922.
Balys 1937 — *J. Balys.* Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai. Kaunas, 1937.

Berneker — *E. Berneker.* Slavisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1908—1913.
Bezlaj — *F. Bezlaj.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Knj. 1—. Ljubljana, 1976—.
BSW — *R. Trautmann.* Baltisch-slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.
Būga RR — *K. Būga.* Rinktiniai raštai. T. 1—3 [4]. Vilnius, 1958—1962.
Chantraine — *P. Chantraine.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris, 1987.
Karulis — *K. Karulis.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca divos sējumos. I—II. Rīga, 1992.
Kudzinowski 1964 — *Cz. Kudzinowski.* Jaćwingowie w języku // Acta Baltico-Slavica. 1. Białystok, 1964.
Laurinkienė 1996 — *N. Laurinkienė.* Senovės lietuvių dievas Perkūnas kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 1996.
LEW — *E. Fraenkel.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1—2. Heidelberg, 1962.
LHEŽ — *A. Vanagas.* Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.
Liet. kalb. atl. — Lietuvių kalbos atlasas. I. Leksika—. Vilnius, 1977—.
LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. T. I—. Vilnius, 1977—.
LUEV — Lietuvos TSR upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963.
LV — Latvijas PSR vietvārdi. D. I—. Rīga, 1956—.
Machek 1971 — *V. Machek.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971.
ME — *K. Mühlenbach.* Lettisch-deutsches Wörterbuch, ergänzt und fortgesetzt von J. Endzelin. Bd. I—IV. Riga, 1923—1925.
ME. Erg.-H. — *J. Endzelin, E. Hausenberg.* Ergänzungen und Berichtigungen zu K. Mühlenbachs lettisch-deutschem Wörterbuch. Riga, 1934—1946.
Nalepa 1966 — *J. Nalepa.* Z badań nad jaćwięskimi reliktami onomastycznymi Poleksza // Studia lingvistica slavica baltica Canuto-Olavo Falk. Lund, 1966.
Pokorny — *J. Pokorny.* Indogermanisches Wörterbuch. Bd. I—II. Bern—München, 1959.
Sł. jęz. p. — см. Warsz.
Słown. prasłow. — Słownik prasłowiański. T. 1—. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1974—.
Trier 1947—1949 — *J. Trier.* Topf // Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 70. H. 4. Stuttgart, 1947—1949.
Trier 1951 — *J. Trier.* Lehm Etymologien zum Fachwerk. Marburg, 1951 (= Münstersche Forschungen. 3).
Trier 1952 — *J. Trier.* Holz. Etymologien aus dem Niederwahl. Münster—Köln, 1952 (= Münstersche Forschungen. 6).
Warsz — *J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki.* Słownik języka polskiego. T. I—VIII. Warszawa, 1952.
Zdancewicz 1960 — *T. Zdancewicz.* Litewskie elementy słownikowe w gwarach polskich okolic Sejn // Lingua Posnaniensis. VIII. Poznań, 1960.
Zdancewicz 1963 — *T. Zdancewicz.* Gwary powiatu Sejneńskiego na tle procesów osadniczych // Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej. Białystok, 1963.

1997

ПЕРВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ

Из истории балто-славянских языковых связей: *анчутка* — Baltistica. 1973. T. 9. P. 29—44.

Балто-слав. **karv-* и **deiv-* & **karv-* — Lingua Posnaniensis. 1980. T. 2. S. 197—203.

Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа — Балто-славянские исследования 1980. М., 1981. С. 274—300.

The Slavic Element in the Old Prussian Elbing Vocabulary — International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1981. Vol. 24. P. 174—183.

Древняя Москва в балтийской перспективе — Балто-славянские исследования 1981. М., 1982. С. 3—61.

Об одной латышско-славянской конструкции с участием **rad-* — Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 108—113.

Tradition mythologique lettone et **Vel-* en balto-slave (un fragment du «mythe principal») — Exigences et perspectives de la sémiotique: Rec. d'hommages pour A. J. Greimas. Amsterdam—Philadelphia, 1985. P. 539—549.

Балто-славянское **lab-* как благопожелание — Slawistyczne studia językoznawcze. Wrocław etc., 1987. S. 419—426.

Еще раз о названии *Волга* — Studia slavica: языкознание, литературоведение, история, история науки: К 80-летию С. Б. Бернштейна. М., 1991. С. 47—62.

Функция границы и образ «соседа» в становлении этнического самосознания (русско-балтийская перспектива) — Сов. славяноведение. 1991. № 1. С. 29—37. В наст. томе печатается дополненный текст по изд. *В. Н. Топоров*. О мифопоэтическом пространстве (Lo spazio mitopoetico): Избр. ст. (= Studi slavi. № 2). Pisa, 1994. С. 281—298.

Еще раз о «севернорусской» *литве* и ее мифологизированном образе — на русском языке публикуется впервые. Ср. *V. N. Toporov*. Once More about the «North-Russian» *литва* and its Mythologized Image // Studies in Baltic and Indo-European Linguistics: In Honour of William R. Schmalstieg / Pennsylvania State Univ. S. l., 2004. P. 209—230.

Балтийские и славянские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции) — опубликовано под названием «Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции)» в сб. Senovės baltų kultūra. Dangaus ir žemės simboliai. Vilnius, 1995. P. 81—157.

К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zemi̯a & *Mātē* (*Mati*) // Балто-славянские исследования 1998–1999: Т. 14. М., 2000. С. 239—371.

Из балто-славянской лексикологии. I — Aspekte baltistischer Forschung. Schriften des Instituts für Baltistik. Bd. 1. Essen, 2000. S. 301—317.

Из балто-славянской лексикологии. II — Res Balticae. 1997. [3]. P. 33—68.

Владимир Николаевич Топоров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТИМОЛОГИИ И СЕМАНТИКЕ

Том 4

Балтийские и славянские языки

Книга 1

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Редактор А. Григорян

Корректор Е. Банькова

Оригинал-макет подготовлен Е. Титовой

Художественное оформление переплета
Ю. Саевича и С. Жигалкина

Подписано в печать 18.12.2009. Формат 70 × 100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 33,54. Тираж 800 экз. Заказ № 2912.

Издательство «Языки славянских культур».
№ госрегистрации 1037789030641.
Phone: **959-52-60** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru**

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.

*